Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1911

Der Kühhornshof bei Frankfurt a. M.

Tuschzeichnung von Goethe. 1775.

Frankfurter Goethemuseum.

Taf. 1.

Jahrbuch

des

Freien Deutschen Hochstifts.

1911.

Frankfurt am Main.
Druck von Gebrüder Knauer.

Inhalt.

Abbildungen:

I.

Aus den Lehrgängen.

Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit.

Von Geh. Justizrat Prof. Dr. Rudolf Stammler in Halle a. S.

I. Machiavelli.

Niccolò Machiavelli wurde in Florenz 1469 geboren. Er war seit 1498 im höheren Staatsdienst der (seit 1494 eingerichteten) Republik Florenz tätig. Als 1512 die Medici durch Papst Julius II. zurückgeführt wurden, wurde er seines Amtes entsetzt. Er war in der Folgezeit in Verschwörungen verwickelt und kam in das Gefängnis, erlangte aber durch Papst Leo X. (früher Kardinal Medici) die Freiheit wieder. Vergebens bemühte er sich um erneute Aufnahme in den Staatsdienst. Seine Muße widmete er der Schriftstellerei. 1527 ist er auf seinem Landgute La Strada bei Florenz gestorben.

Seine vier Hauptwerke sind: Über die Kriegskunst; Florentinische Geschichte; — il principe (deutsch in histor.-polit. Bibliothek und bei Reclam); — discorsi: Erörterungen über die erste Dekade des Livius. Sie sind sämtlich erst nach seinem Tode, 1531 und 1532, gedruckt, seitdem oft aufgelegt.

Hierher gehören die beiden letzten Bücher, die zu gleicher Zeit von ihm verfaßt und niedergeschrieben sind. Zwischen ihnen hat man öfter einen Widerspruch finden wollen, da jenes (principe) dem Lorenzo von Medici, dieses (discorsi) zwei republikanischen Freunden gewidmet sei, und dort die Herrschaft eines Fürsten, hier mit dem Lobe altrömischer Zustände die Republik empfohlen zu sein scheint. Aber Machiavelli sagt deutlich, daß keine Staatsform die an sich gute sei, vielmehr die staatlichen Einrichtungen (wie die Natur des Menschen es bedinge, und die Geschichte bestätige) einem steten Wechsel unterworfen seien. In Anlehnung an Aristoteles

führt er aus, daß es sechs Gattungen von Regierungen gebe, von denen drei gut, drei aber abscheulich seien. Die Menschen scharten sich zunächst um den Stärksten und den Einsichtigsten als ihren Fürsten. Als man später jedoch den Fürsten nicht durch Wahl, sondern durch Nachfolge bestimmte, begannen die Erben zu entarten und nur auf Vergnügen bedacht zu sein. Daraus entstanden Umstürze, die von denen ausgingen, die an Edelmut, Geistesgröße und Reichtum den übrigen überlegen waren. Sie bildeten aus ihrem Kreise eine Regierung und führten diese gut aus, den eignen Vorteil dem gemeinsamen Nutzen nachsetzend. Deren Söhne aber ergaben sich der Habsucht, dem Ehrgeiz, der Gewalttätigkeit und wurden darauf von der Menge beseitigt, deren Volksherrschaft im Anfange erträglich war, dann aber zur Zügellosigkeit führte, so daß man, um dieser zu entgehen, wieder zur Fürstenherrschaft zurückkehrte. In diesem allgemein geltenden Zirkel hält es freilich dasselbe Gemeinwesen selten aus, sondern geht gewöhnlich nach gewisser Zeit zu Grunde (disc. I, 2). Darum zieht Machiavelli aus geschichtlicher Erfahrung eine Reihe lehrender Anweisungen für den Politiker jedes Staatswesens. Im besonderen gibt das Buch vom Fürsten, gleichfalls erläutert und belegt durch historische Beispiele, eine Reihe von Ratschlägen für einen Einzelherrscher im Interesse einer starken Staatsgewalt. Machiavelli unterscheidet zunächst die verschiedenen Arten von Fürstentümern, unter denen besonders die illegitim erlangten Schwierigkeiten bereiten; bei den durch Waffengewalt eroberten müsse der Fürst entweder im bezwungenen Gebiet seinen Wohnsitz nehmen oder nach Art der Römer Militärkolonien anlegen. Dann folgt eine eindringliche Beratung über Militärwesen und Kriegskunst, auf die der Fürst alles Gewicht legen müsse. Dabei werden Söldnerheere und auswärtige Hilfstruppen verworfen. „Wo gute Heere sind, müssen die Gesetze gut sein.“ Zum dritten erhält der Fürst eine Reihe von Ratschlägen zur sicheren Durchführung seiner Regierung: Von der Freigebigkeit und der Knauserei; von der Grausamkeit und Milde; daß man vermeiden muß, verachtet und verhaßt zu sein; wie sich ein Fürst benehmen muß, um sich Ansehen zu erwerben; von den Räten der Fürsten; wie man Schmeichler fliehen muß; u. a. Den Schluß des

kleinen Buches macht eine fast leidenschaftlich gehaltene Aufforderung, Italien von den Barbaren zu befreien.

Dabei stehen neben vielen scharfsinnigen und treffenden Bemerkungen auch solche Angaben, die man zu allen Zeiten als schlechte und unrichtige Mittel empfunden hat, zum Beispiel: Ausrotten des überwundenen Fürstengeschlechts, Zugrunderichten einer besiegten, an Freiheit gewöhnten Stadt; Treubruch, wenn es im Staatsinteresse nötig wäre; allgemein: „für einen Fürsten ist es nötig, wenn er sich behaupten will, daß er lerne, nicht gut sein zu können."

Allein es ist ganz verkehrt, deshalb das Buch vom Fürsten für eine Satire auf die letzteren zu halten, da es doch zumeist scharfsinnige und im Ernste treffende Bemerkungen enthält. Auch ist der Charakter der Ratschläge, die Machiavelli für die Regierung einer Republik gibt, der gleiche, und oft sind solche für beide Staatsformen gemeinsam erteilt (z. B. disc. I, 10; 19 ff.; 51; II, 20 ff.; III, 3; 19; u. v. a.). Aus den Bestrebungen Machiavellis strahlt auch überall die reinste Vaterlandsliebe hervor, und er will gewiß das Beste seines Landes und Volkes. Das ist auch oft anerkannt worden, besonders von Macaulay in seinen historischen und kritischen Aufsätzen (1827). Andererseits genügt eine nur geschichtliche Erklärung nicht. Sagt jemand, daß jene Lehre unter den damaligen italienischen Verhältnissen begreiflich gewesen sei, so liefert das für das systematische Urteil, ob sie richtig oder verwerflich ist, gar nichts. Eine Betrachtung der geschichtlichen Ereignisse kann bestenfalls die subjektiven Entstehungsgründe einer Lehre darlegen, aber sie vermag gar nichts über ihren objektiven Wert auszumachen. Geht man dem nach, so ist es sicher verfehlt, Machiavelli einfach als moralisches Ungeheuer hinzustellen, wie es Friedrich II. in seinem Buche „Antimachiavell" (1740) versucht hat.

Eine genauere Untersuchung zeigt nun, daß Machiavelli von der Voraussetzung ausgeht, daß der Begriff des Ehrenwerten und Guten nur bestehe durch rechtliche Gesetze und deren Verwirklichung im Staate. Die Menschen sind von Natur schlecht (disc. I, 2; princ. c. 17; 18): „Hunger und Durst machen sie betriebsam, die Gesetze machen sie gut" (disc. I, 3). Außer dem Zwange des Rechtes besteht gar

nichts Gutes. Auch die Religion ist ihm nur eine äußere Einrichtung zur Unterstützung der Aufrechterhaltung von Ordnung im Staate; vgl. disc. I, 11. Das Ideal ist mithin das Ehrenwerte und Gute und dessen Verwirklichung durch Pflichterfüllung; aber dieses wird von Machiavelli mit dem Gebote des Rechtes und dem Zwange des Staates für gleich erachtet. Da es also außer einem starken Staate überall nichts Gutes gibt, so muß der starke Staat rücksichtslos gehalten werden. Schlechte Gesetze im Sinne Machiavellis sind solche, die dieses Ziel verfehlen (vgl. allerdings auch princ. c. 15); und um dieses höchsten Zieles willen müssen alle anderen Interessen und Güter ohne Ausnahme hintanstehen und nötigenfalls bedingungslos geopfert werden.

In diesem grundlegenden Gedankengange liegt der theoretische Fehler Machiavellis. Er zeigt sich in zweierlei Richtung.

1. Es ist der Begriff des sittlich guten gegenüber dem rechtlich begründeten Wollen verfehlt worden. Jenes ist ein Wollen für sich. Es bezieht sich auf das Innenleben des Einzelnen und hat dessen wünschende Gedanken in dem Sinne zu bestimmen und zu richten, daß sie als solche rein und lauter sind. Dagegen hat es das rechtlich geordnete soziale Leben mit dem Zusammenwirken zu tun. Es genügt also nicht, nach rechtlichen Gesetzen korrekt zu handeln, um sittlich gut zu sein. Es sind zwei getrennte Aufgaben (vgl. Matth. 5, 21 f. u. 27 f.), die freilich beide gelöst sein wollen, um der Vervollkommnung nachzustreben. Der Lehrer der Moral hat eine eigene Methode durchzuführen, die von dem Gedankenzuge des gerechten Richters zunächst zu trennen ist (vgl. Matth. 5, 40 ff.). Und umgekehrt kann jemand rechtlich tadellos dastehen und sittlich verwerflich sein, z. B. Eheschluß aus hinterhältiger Absicht; die drei gerechten Kammmacher bei Gottfr. Keller. Sonach wird der Begriff des Ehrenwerten und Guten von Machiavelli nicht genügend analysiert und nicht klar und scharf genug als Grundlage seiner Erörterungen aufgestellt.

2. Er beschreibt aber auch den Beruf des Staatsmannes und Gesetzgebers nicht zutreffend. Wohl ist bestehendes Recht gegen willkürlichen Bruch nach außen und innen zu schützen. Aber damit ist das oberste Ziel des Rechtes und Staates nicht angegeben. Denn der besondere Inhalt einer bestimmten

Rechtsordnung ist nur von bedingter und begrenzter Bedeutung; er muß sich an der Hand des unbedingten Grundgedankens des Rechtes überhaupt als sachlich begründet erst rechtfertigen, und es kann ein geltendes Recht jenem Grundgedanken auch einmal nicht entsprechen, sondern unrichtig sein. — Also erschöpft sich die grundsätzliche Aufgabe der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung nicht, wie Machiavelli meinte, in dem bloßen Erhalten und Durchführen eines geschichtlich überkommenen Rechtes, wie es gerade da ist, sondern in seinem Berichtigen und Bessern im Sinne des Grundgedankens der rechtlichen Ordnung überhaupt: in dem Herstellen und Betätigen von richtigem Rechte.

II. Kommunistische Idealstaaten.

In weiter Ferne liegt im fremden Meere die Insel Utopien. Ihre Gestalt ist die einer Mondsichel, deren Spitzen sich nähern. Nur zwischen diesen hindurch kann man sich von der See her dem Lande nähern, so daß die Einfahrt leicht und sicher befestigt und gesichert werden konnte. Im Innern ist sie ein fruchtbares und von der Natur begünstigtes Land.

Die Insel bietet ein besonderes Interesse durch die merkwürdigen Rechtseinrichtungen und das eigentümliche soziale Leben, das als Ausführung jener dort besteht. Es bezieht sich weniger auf die politischen Einrichtungen als auf die wirtschaftlichen Angelegenheiten im engeren Sinne.

Die staatsrechtliche Verfassung von Utopien ist die einer demokratischen Republik von bundesstaatlicher Weise. Sie zerfällt in 54 Kantone, als kleine Städterepubliken. In jedem wird die Verwaltung zunächst für sich geführt. In kleinen Wahlbezirken von je 30 Familien wird ein jährlich wechselnder Beamter gewählt. Immer zehn dieser sog. „Syphogranten" stehen unter einem Oberen, dem „Traniboren"; und an der Spitze des Kantons befindet sich ein Präsident, der „Barzan", der von den Syphogranten auf Lebenszeit gewählt wird, und zwar aus der Zahl von vier Kandidaten, die bei Erledigung des Stuhls das Volk in dazu einberufenen Versammlungen, in jedem Viertel der Stadt einen, aufstellt. Für die gemeinsamen Angelegenheiten der Insel besteht, in Amaurote, der Hauptstadt,

ein Senat, in den jeder Kanton drei jährlich wechselnde Mitglieder entsendet.

Das wirtschaftliche Leben baut sich dort auf drei festen Grundeinrichtungen auf.

Einmal herrscht allgemeine Gütergemeinschaft. Es gibt kein Privateigentum, sondern alles untersteht dem Eigentum des Staates, der die Sachen an die Einzelnen zum Gebrauche und zum gemessenen Verbrauche hingibt.

Sodann besteht allgemeine gleiche Arbeitspflicht. Jeder Erwachsene hat täglich sechs Stunden zu arbeiten. In den ersten zwei Jahren seiner Tätigkeit in der Landwirtschaft, die von kleinen Gruppen, den Ackerbaufamilien, besorgt wird. Nachher kann er nach Belieben dort bleiben oder in die Stadt zurückkehren, um in das Gewerbe seiner Eltern einzutreten oder auf Wunsch in einer anderen Familie mit anderem Handwerke sich adoptieren zu lassen. Für die schmutzigen und beschwerlichen Arbeiten hat sich eine Sekte der „Buthoresken" mit freiwilliger Übernahme jener Besorgungen gebildet; zur Ergänzung gibt es aber auch Sklaven, nämlich Kriegsgefangene und Verbrecher, die in Ketten zur Arbeit getrieben werden.

Endlich gibt es in Utopien keine Kaufleute und keinen Zwischenhandel. Die Produkte werden an staatliche Magazine abgeliefert und von dort sachgemäß verteilt. Mit dem Überschuß treibt der Staat Exporthandel, um mit dem Gewinne auch Söldner anwerben zu können.

In Utopien besteht die monogamische Ehe. Die Familien wechseln aber alle zehn Jahre die ihnen zugewiesenen Häuser. Kinderreiche Familien müssen ihren Überschuß an weniger gesegnete abgeben. Bei Übervölkerung, d. h. mehr Menschen als in 6000 Familien gezählt werden dürfen, muß der Überschuß auswandern.

Die Einteilung des Tages ist allgemein so bestimmt, daß um sechs Uhr morgens alle sich erheben und ihre einfache Kleidung anlegen, bei der alle Schmucksachen, besonders das Gold, strenge verbannt sind. Es finden zunächst öffentliche Vorträge statt, die von einer näher eingerichteten Gelehrtenklasse gehalten werden. Dann folgen drei Stunden der Arbeit. Um ein Uhr wird gemeinsame Mittagstafel gehalten. Nach einer Ruhepause treten die drei weiteren Arbeitsstunden ein,

dann ein gemeinsames Abendessen im Hause der Syphograntie, woran sich eine Stunde der Pflege aufmunternder und bildender Geselligkeit anschließt.

Zu einer Reise oder auch einem Ausfluge ist Urlaub nötig. Dem Beurlaubten werden Wagen und Sklaven usw. zur Verfügung gestellt. An seinem Bestimmungsorte muß er sich aber melden und seiner Arbeitspflicht ebenso nachkommen, wie zu Hause.

Wenn in alle dem eine starke Beschränkung der persönlichen Freiheit gefunden werden kann, so entgegnen die Utopier, daß unter ihren Einrichtungen jeder für seinen leiblichen Notbedarf gesichert sei und doch genügend freie Zeit zur Ausbildung seines Geistes und aller seiner Anlagen behalte. Die Stimme der Vernunft lehre uns, fröhlich und harmlos zu leben und unserem Nächsten die gleichen Vorteile zu verschaffen. Sie verdammt nur, mit dem Elend des anderen das eigene Wohlbefinden zu erkaufen. Und so liege das Recht ihres utopischen Rechtes darin, daß nach ihm die Annehmlichkeiten des Lebens an alle Einzelnen in gleichem Maße ausgeteilt würden. Vielleicht macht auch dort die technische Art des Lebens weitere Fortschritte; an den Rechtseinrichtungen der Insel Utopien aber sei nichts zu bessern: sie bedeuten den idealen Zustand eines menschlichen Gemeinwesens. —

Es ist bekannt, daß der Verfasser des Buches mit dem eben erzählten Inhalt der englische Großkanzler Thomas Morus war, der es 1516 in lateinischer Sprache veröffentlichte. Er war von Heinrich VIII. zu jener obersten Würde emporgehoben worden, geriet aber mit dem Könige in Streit, als er sich weigerte, den Sukzessionseid zu leisten, durch den eidlich anerkannt wurde, daß nur die zweite Ehe des Königs rechtsgültig sei, und dem letzteren die Suprematie über die englische Kirche an Stelle des Papstes zustehe. Es wurde gegen Morus ein Prozeß wegen Hochverrats angestrengt, und er 1535 hingerichtet.

Im genannten Buche hat er sich an Anregungen von Platon angeschlossen, die Aufgabe aber selbständig und neu bearbeitet. Auch sonstige ähnlich scheinende Dichtungen aus dem griechischen Altertum und später können nicht als Vorläufer von „Utopien" gelten. Denn bei ihnen (z. B. auch Swift,

Gullivers Reisen) ist es entweder die Freude an dem poetischen Walten schöpferischer Einbildungskraft oder auch die Sehnsucht einer „sentimentalen Idylle", die maßgeblich erscheint, aber nicht eine ernste staatstheoretische Absicht.

Dagegen hat Morus viele Nachfolger gefunden, zum Teil freilich recht untergeordnet nachahmende. Zu den besseren gehören Campanellas „Sonnenstaat" (1620), worin dieser Dominikanermönch ein ideales Staatswesen mit Weiber- und Gütergemeinschaft beschrieb, dann Harringtons „Oceana" (1656) und Vairasses „Histoire des Sevarambes" (1677); besonders aber des Cabet „Voyage en Icarie". Es erschien 1840 in Paris und erregte solches Aufsehen, daß der Verfasser daran ging, sein Phantasiegemälde in Nordamerika auszuführen, was er jedoch mit gänzlichem Fehlschlagen dieser Pläne und einem traurigen Ende gebüßt hat. Auch in der neuesten Zeit sind viele Utopien erschienen. Besonders bekannt geworden ist Bellamy, „Looking backward, 2000—1887". Er läßt einen jungen Amerikaner in tiefen Schlaf versinken und im Jahre 2000 erwachen. Dort findet er nun ein sozialistisches, wenngleich kein kommunistisches Gemeinwesen, nämlich gemeinsame Produktion, aber individuelle Konsumtion, das er mit dem heutigen in scharf verurteilende Vergleichung bringt. Dagegen hat der Wiener Nationalökonom Hertzka in seinem „Freiland" eine Gesellschaft geschildert, in der das Privateigentum und der Betrieb der Gewerbe durch Einzelunternehmer unter näher ausgemalten Einrichtungen bestehen; der Versuch, es in Afrika zu verwirklichen, hat sich jedoch auch nicht ausführen lassen.

Welchen Wert hat es jedoch, solche utopischen Staatsgebilde zu ersinnen? Welches ist überhaupt die wahre Bedeutung und der besondere Sinn einer Utopie?

Es ist klar, daß sie einen nur in Gedanken vorgestellten Gesellschaftszustand dem jetzt gerade bestehenden gegenüberbringt. Aber das tut schließlich jeder Vorschlag und Entwurf eines Gesetzes. Auch bei ihnen wird das Vorhandene kritisiert und getadelt und ihm die Möglichkeit eines besseren Zustandes gegenübergestellt; und hier wie dort malt man sich in Gedanken aus, wie es unter den vorgeschlagenen Neuerungen sich richtiger gestalten werde. Darin allein, daß man sich

andere Zustände unter besseren Rechtseinrichtungen in Gedanken vorstellt, kann also das wesentliche Merkmal der Utopie nicht gefunden werden.

Dies wird um so deutlicher, wenn man sich erinnert, daß zuweilen einzelne Gemeinwesen gefunden werden, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der Beschaffenheit der Insel Utopien aufweisen. So eine Reihe von Gemeinden christlichen Charakters. Aus der neuesten Zeit sind hier die Amanaleute in Jowa zu erwähnen, die in sieben Dörfern im wesentlichen kommunistisch leben und seit ihrer Einwanderung in Amerika (1843, die Gründung der Sekte reicht bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts zurück) ihre deutsche Art bewahrt haben. Dann die Mormonen am Salzsee und andere Sekten. Auch kann in diesem Zusammenhang auf den Jesuitenstaat in Paraguay hingewiesen werden. Er bestand von 1610 bis 1766. Die Indianer wurden zum Christentum bekehrt und zur Arbeit erzogen. Sie lebten kommunistisch, der Gesamtgewinn floß in die Kasse des Jesuitenordens, bei dessen Aufhebung die Spanier auf Grund ihrer Hoheitsrechte sich der Gewalt bemächtigten und den genannten Erfolg bald ganz zerstörten. — Aber in allen diesen Gemeinwesen liegen nur bestimmte Abweichungen von der sonst zumeist bestehenden Gesellschaftsordnung vor.

Dagegen gehört es zum Wesen der Utopien, daß sie eine besondere technische und psychologische Möglichkeit des Zusammenwirkens erdichten. Sie erfinden also den sozial zu ordnenden Stoff in freier Weise. Daher konnte der dänische Dichter Holberg in seinem Buche „Niels Klimms unterirdische Reise" (1741) sie mit seiner Schilderung von wandelnden Bäumen oder vernunftbegabten Tigern und anderen angeblich staatenbildenden Wesen nicht übel verspotten. In den utopischen Darstellungen wird nun das erdichtete Zusammenleben unter erfundenen Möglichkeiten als richtig geregelt beschrieben. Daher haben sie einen unmittelbaren wissenschaftlichen Wert nicht; denn der Stoff, der gesellschaftlich zu bearbeiten und zu ordnen ist, muß von der Geschichte geliefert und kann nicht in angeblich freier Schöpfung hervorgebracht werden.

Aber mittelbar haben die Utopien allerdings ihre wertvolle Bedeutung. Durch ihr stetes Drängen auf grundsätzlich

richtige Zustände im sozialen Leben regen sie zu einer kritischen Besinnung auf die Möglichkeit der Besserung überkommener Einrichtungen an. Sie führen zu der Erwägung des Begriffes der Gerechtigkeit, mögen sie selbst auch nur unvollkommene Ansätze zur Klärung dieses Begriffes beibringen. In einer Zeit, deren hervorstechende Eigenschaft in der Energie auf technisch begrenzte Ziele liegt, richten sie den Blick auf den bedingenden Grundgedanken alles Rechtes, auf die Idee der Richtigkeit einer Gesellschaftsordnung.

III. Mandevilles Bienenfabel.

Vor etwa 200 Jahren wurde eines Abends auf den Straßen von London eine Flugschrift verteilt. Es war ein satirisches Lehrgedicht von ungefähr 400 Versen, betitelt: „Der summende Bienenkorb oder die gebesserten und ehrlich gewordenen Schelme“. Das Gedicht war in satirischer Art gehalten, aber kein Scherz; es behandelte in ernsthaftem Sinne die Frage, wovon Blühen und Gedeihen, Glanz und Stärke eines Staates abhänge, und beantwortete sie dahin, daß hier nicht etwa die Tugend der einzelnen Staatsgenossen maßgeblich wäre, sondern umgekehrt deren eigensüchtige Triebe und lasterhafte Neigungen, ihre Eitelkeit, Heuchelei, Gewinnsucht, Schwelgerei und alle sonstigen schlechten Eigenschaften.

Der Verfasser war ein Arzt, namens Bernhard Mandeville. Einer französischen Familie angehörend, war er 1650 in Holland zur Welt gekommen und bald nach England übergesiedelt, wo er sein Leben dann verbrachte. Neben seiner medizinischen Praxis beschäftigte er sich eingehend mit ethischen und politischen Studien und legte deren Ergebnis zunächst in der erwähnten Bienenfabel nieder.

Er ging damit gegen die herrschende englische Morallehre vor, die damals besonders von Shaftesbury (1669—1711) ausgebaut worden war und allgemeinen Einfluß auch auf dem Kontinente erlangt hatte. Shaftesbury wollte der Moral eine feste Unterlage geben, indem er die Natur des Menschen zergliederte. In ihr fänden sich egoistische und sympathische (altruistische) Affekte, jene auf das Eigenwohl, diese auf das Gemeinwohl und das Wohl anderer gerichtet. Es käme

darauf an, beide in Harmonie zu setzen. Eines allein genüge nicht: bloß egoistische Neigungen könnten dem Einzelnen nicht volles Glück verleihen, das bloß durch das Glück der Umgebung möglich sei; und volle Zurückdrängung der egoistischen Affekte würde den Einzelnen zum willenlosen Objekt machen. Jene Harmonie ließe sich durch Kultur und Übung erreichen, wobei die Griechen das beste Vorbild abgäben. Wenn es dem Einzelnen gelänge, sie zu erhalten, so wäre dies dasselbe wie ein tugendhaftes Leben; und es würde dann das Ganze des Gemeinwesens auch gut dastehen.

Die radikale Opposition Mandevilles hiergegen, der seinem Gedicht den Untertitel gegeben „Private Laster, öffentlicher Nutzen", rief Entgegnungen hervor. Mandeville erwiderte darauf, und es sammelte sich so allmählich eine Anzahl seiner Aufsätze an, die er mit der Bienenfabel zusammen wiederholt herausgab, zuletzt 1732, ein Jahr vor seinem Tode. Dann geriet er allmählich in Vergessenheit, obgleich er auch heute noch recht anregend sein kann.

Der Inhalt des Gedichtes ist der: Es war einmal ein Bienenschwarm, der lebte mit seinen zahlreichen Angehörigen in einem geräumigen Korbe herrlich und in Freuden. Er bildete ein Gemeinwesen, in dem Wissenschaft und Gewerbefleiß blühten und alle Künste und Fertigkeiten die schönste Pflege fanden. Und nie hatten die Bienen unter einer besseren Regierung gelebt: sie brauchten nicht unter der Laune und Willkür harter Tyrannen zu leiden, noch waren sie den wüsten Wirren einer tobenden Volksherrschaft ausgesetzt, nein, sie gehorchten klug ordnenden Königen, deren Macht weise durch Gesetze beschränkt war. Dabei aber hauste dieses Bienenvolk untereinander ganz wie die Menschen und ahmte im kleinen deren Sitten nach. Vor allem aber waren unsere Bienen in gleicher Art von Leidenschaften und Ränken und schlimmen Antrieben beherrscht wie die Menschen: Hochmut, Mißgunst und Eigennutz, Genußsucht und Mißbrauch anderer waren überall an der Tagesordnung.

Millionen mühten sich ab, um die Luxusbedürfnisse der Vornehmen des Bienenstockes zu befriedigen; und doch war immer Mangel an Arbeitern noch vorhanden. Und während die unteren Klassen ihre Kräfte in unablässiger Anstrengung

erschöpften und nichts erübrigen konnten, gab es immer mehr von solchen, die durch einträglichen Handel große Kapitalien mit leichter Mühe erworben hatten. Dabei traten je länger je mehr „die feinen Künste des Betruges" in Ausübung, und gewissenlose Praktiken zeigten sich im ganzen Verkehr. Zwar schied man die Zunft der „Schelme" von sich ab. Das waren die zahlreichen Angehörigen einer Klasse, die sich Beschäftigungen widmeten, für die weder Erlernung und Fleiß, noch auch Geld und Gut erforderlich waren: die Industrieritter, die Schmarotzer, die Diebe, die Spieler und Falschmünzer, die Zauberer; allein in Wahrheit gab es keinen Beruf und kein Gewerbe, in denen sich nicht immer mehr Gewissenlosigkeit, Eigennutz und grobe Genußsucht breit machten.

Es gab in diesem Staate auch Juristen, die Recht und Unrecht richtig abwägen und entscheiden sollten. Aber in der Tat hetzten sie nur die Leute gegeneinander auf und zogen von den streitenden Parteien ihren Vorteil. Sie gebrauchten Schikanen aller Art, um nach dem Buchstaben des Gesetzes Gewinn zu machen und sachlich begründetes Recht zu benachteiligen, und waren gegen gute Sporteln zu jedem gewagten Vorgehen zu haben.

Und nicht besser machten es die Ärzte. Die Gesundheit ihrer Patienten kümmerte sie wenig, sie wollten nur Geld verdienen. Sie haschten nach der Gunst der Apotheker, der Hebammen, der Priester und aller derer, die von Geburten und Todesfällen ihren Unterhalt hatten, und waren auf großen Ruf und hohes Honorar bloß bedacht.

Die Fakultäten wechseln, das Bild bleibt das gleiche. Im Dienste Jupiters waren Priester angestellt, die für den Bienenkorb den göttlichen Segen erflehen sollten. Aber ach, nur wenige gab es, die Wissen und Beredsamkeit aufzuweisen vermochten. Fast alle waren faul, ausschweifend, geizig und eitel. Überall sah man sie gierig stets nach Geld und Würden haschen, obgleich sie sich große Mühe gaben, diese Fehler vor der Menge zu verbergen.

Übel verfuhren auch die Minister und anderen Verwaltungsbeamten. Sie prahlten wohl mit ihrer Ehrlichkeit, in Wahrheit aber führten sie die Könige in gewinnsüchtiger Absicht oft irre und bereicherten sich beim Einziehen staatlicher Einkünfte.

Wenn dann einer einmal ertappt wurde, so wurde das dahin beschönigt, daß er nur für besondere Mühewaltung eine „Gebühr" erhalten hätte.

Man kann sich denken, daß diese deutlichen Beispiele der oberen Schichten unserer Bienengesellschaft auch auf die anderen Stände nacheifernd einwirken mußten. Und wir finden uns in dieser Erwartung bei weiterer Betrachtung nicht getäuscht. Überall in Handel und Wandel herrschte Betrug und Arglist vor. Dem Landmann, der in der Stadt den Dünger aufzukaufen pflegte, vermischte man ihn mit Mörtel und mit Schutt und verhandelte ihn für rein; er aber murrte nicht, denn er verfälschte seine Butter stets mit Salz.

Dem Betrogenen riß wohl einmal die Geduld. Wehe aber, wenn er dann versuchte, nach dem Gesetze Gerechtigkeit zu erhalten. Dann ging es den Armen und Niedrigen schlecht, die Reichen und Vornehmen verschonte man immer, und Bestechlichkeit und persönlicher Einfluß machten im Urteil alles aus.

Das war der Bienenstaat von ehedem. Die Einzelnen in ihm und alle Stände und Berufsklassen waren ganz im Laster und in Schlechtigkeit versunken: aber das Ganze des dortigen Gemeinwesens war doch ein Paradies, und die Nation als solche blühte und gedieh.

Denn durch die schlechten Praktiken und die gewissenlose Geschäftsführung der Einzelnen war der Wohlstand und schließlich der Reichtum sehr gestiegen. Je mehr reiche und skrupellose Leute es gab, um so energischer wurde im gleichen fragwürdigen Sinne der Außenhandel betrieben. Ehrliche Geschäftsfreunde im Auslande wurden hintergangen, ganze Kreise dort ausgesogen, und immer mehr Geld und Gut und Gold strömte dem Bienenstaate zu. Und der anschwellende Reichtum hob wieder den Verkehr im Innern, und eine rege Geschäftstätigkeit und hoher Verdienst winkte dort dem Einzelnen, auch den kleineren Geschäftsleuten. Immer mehr wohlhabende und auch schwer reiche Leute gab es. Der Luxus stieg in das Ungemessene, und wieder hatten viele Tausende lohnende Beschäftigung dadurch. Künstler aller Art lieferten für hohes Geld schöne Arbeiten, kostbare Bauten entstanden und beschäftigten eine große Menge gegen gutes Entgelt. Im steten Kreislauf hob das

bei den Massen weitere Bedürfnisse, mit deren Befriedigung neuer Verdienst für andere entstand. Und wenn einmal einer recht geizig gewesen und vieles Geld erspart hatte, so kam das bei seinem Tode wieder lachenden Erben zugute, die es bald verpraßten und dem Umlaufe zuführten.

Durch die Anhäufung und stete Vermehrung der Reichtümer hatte der Staat trotz aller Hintergehung bei den Steuern ein großes Einkommen. Er konnte ein ausgezeichnetes Söldnerheer halten und die besten Feldherren für teueres Geld anstellen. Dann war er nach außen gegen alle Anfeindung geschützt und konnte sogar nach Belieben Raubzüge anstellen. Bald war der Wohlstand so allgemein, daß selbst die ganz Armen jetzt behaglicher leben konnten, als früher und anderswo die Reichen. Kein Staat konnte besser im Gedeihen sein, als unser Bienenvolk: Er war es geworden durch die Schlechtigkeit seiner einzelnen Staatsangehörigen.

Allein es ist kein Glück beständig. Auch in dem Bienenstaate trat ein grundsätzlicher Wandel ein, nicht von außen her, sondern aus ihm von innen heraus.

Ein Quidam, der durch Betrug unermeßliche Reichtümer aufgehäuft hatte, schrie mit lauter Stimme: Das Land muß zugrunde gehen durch alle diese Sünden und Laster. Und alle die, die seither selbst Betrug verübt, stimmten ihm bei; aus aller Bienen Mund erscholl das Gebet: Gute Götter, gebt uns Rechtschaffenheit und Tugend!

Merkur, der Gott der Diebe, verlachte diese Bitte. Jupiter aber gewährte sie den Flehenden: Rechtschaffenheit bemächtigte sich aller Herzen. Gut und sittsam, bescheiden und tugendrein — das gelobten sich alle ernstlich — wollten sie nun ihr Leben führen.

Von diesem Augenblicke an waren die Gerichtshöfe verödet. Alle Schuldner bezahlten gutwillig ihre Gläubiger, und diese erpreßten ja nun nicht mehr wucherisches Geld. Was sollten nun die Advokaten tun? Sie waren jetzt auch ehrbar und suchten nicht durch langwierige und zweifelhafte Prozesse sich Geld zu verschaffen, so daß sie freilich auch fast nichts verdienten und nicht mehr ihren Unterhalt hatten. Im Strafrechte stand es ebenso, es gab keine Schlechtigkeiten und keine Verbrecher mehr. Die Strafjustiz hatte nichts mehr

zu tun, die Richter mit allen ihren Hilfsorganen wurden beschäftigungslos.

Im neuen Staate gab es zwar noch Ärzte. Diese waren aber geschickte Leute und verschrieben nicht mehr teure fremdländische Arzneien, sondern einfache, im Lande selbst wachsende, woran die Apotheker wenig verdienten. Sie widmeten sich ganz den Kranken und vermieden doch unnötige Besuche im Wagen mit teuren Rechnungen.

Die hohe Klerisei schüttelte die Trägheit ab. Sie brachte selbst die Gebete und Opfer den Göttern dar und ließ es nicht mehr durch bezahlte Hilfskräfte vollziehen. Die Minister und Offiziere, sparsam und mäßig, kamen jetzt mit ihrem Gehalte aus. Es war keine Ehre mehr, auf Kosten der Gläubiger viel Aufwand zu treiben. Auch die Vornehmen entledigten sich aller unnützen Diener und ihrer Pferde und Wagen. Ein großes Heer ward nicht mehr gehalten. Es wurde ein Milizsystem eingerichtet. Man prahlte den Ausländern gegenüber nicht mehr mit seiner Macht und schritt nur zum Kriege, wenn das Vaterland angegriffen wurde, von Eroberungszügen war keine Rede mehr.

Nun fielen die Preise der Häuser und Grundstücke. Baumeister, Maler und Bildhauer mußten unbeschäftigt die Hände in den Schoß legen. Die Moden wechselten nicht mehr; jeder trug fortan sein Kleid, solange es dauerte, Fabriken und Manufakturen verfielen.

Die Zahl der Bienen war im Stock klein geworden. Denn es konnten sich bei diesem Leben nicht viele ihren Unterhalt gewinnen, gar mancher mußte sein Brot auswärts suchen. Da griff ein hundertmal stärkerer Feind den klein gewordenen Staat an. Man verteidigte sich tapfer. Endlich wurde der Angriff abgeschlagen, aber um teueren Preis, da viele Tausende Bienen getötet wurden. Der Rest aber zog aus. Er wollte sein Dasein weiter in Genügsamkeit und Biedersinn führen und siedelte in einem hohlen Stamm sich an.

Es ist nicht ganz leicht, auf den ersten Blick hin zu sagen, ob in Mandevilles Darlegung ein Fehler enthalten, und worin er wohl gelegen sei? Auch die Rechtsphilosophen, in deren Kreis sich die Bekanntschaft mit der Bienenfabel zurückgezogen, wissen regelmäßig nichts Rechtes damit anzufangen. Selbst

ein Denker von dem Range eines Friedr. Alb. Lange kommt nur zu dem Schlusse, daß Mandeville im Grunde bloß das Laster verherrliche. Das stimmt aber gar nicht. Für den Einzelnen als solchen macht jener die Tugend zur Pflicht, nur für das Blühen und Gedeihen des Staates hält er die Schlechtigkeit der Angehörigen für ersprießlich.

Sonach ist es nötig zu fragen: unter welchen Bedingungen denn ein Staat in guten Zustand gelangen könne? Was heißt es überhaupt: ein Gemeinwesen ist in Blüte und in wünschenswerter Verfassung?

Mandeville wirft die Frage nicht scharf auf und beantwortet sie nicht unmittelbar. Aber es leuchtet durch, daß er den Reichtum und die Erlangung äußerer Annehmlichkeit als Maßstab für einen guten Staat nimmt. Und das ist sein erster großer Irrtum. Denn alle äußeren Vorteile sind nur Mittel zu weiteren Zwecken und bedeuten nicht das unbedingte Endziel des staatlichen Daseins. Auch die Macht nach außen ist nicht dasselbe, wie jener gesuchte Grundgedanke. Denn sie besagt nur einen möglichen Einfluß auf andere Menschen, gibt aber für sich noch nicht an, ob dieser nun gut und richtig ausgeübt werde. Es taugt eben als Richtmaß dafür, ob ein Staat in gutem Zustande sei, kein einziges Sonderziel. Jedes von diesen muß in seiner besonderen Lage und seinem eigenen Streben wieder sich in seiner grundsätzlichen Berechtigung ausweisen.

Die Lösung liegt darin, daß über allen besonderen Zwecken, die im sozialen Leben verfolgt werden, ein allumfassender formaler Grundgedanke steht, als eine einheitliche methodische Aufgabe, der alles und jedes Recht zu dienen hat. Dieser unbedingt einheitliche Grundgedanke des Rechtes überhaupt ist der der Gemeinschaft. Was immer der besondere Inhalt von konkretem sozialem Wollen ist, das ist sicher, daß es auf eine Verbindung von Menschen geht, deren Zusammenwirken im Setzen und Verfolgen gemeinsamer Zwecke in Frage steht. Ohne den Gedanken dieses gemeinschaftlichen Wirkens, Verhaltens und Kämpfens hat eine staatliche Verbindung unter Menschen keinen Sinn.

So kann auch nur in der formalen Übereinstimmung mit ihm eine Begründung eines besonderen sozialen Verhaltens

statthaben. Es wird ein solches mithin dann richtig sein, wenn es in seiner besonderen Lage nach der Idee einer Gemeinschaft frei wollender Menschen gerichtet ist; — und es steht nur der Staat in Wahrheit in Blüte und Gedeihen, dem es gelingt, den Gemeinschaftsgedanken soviel wie möglich überall durchzusetzen.

Dazu tritt ein zweiter entscheidender Fehler des Mandeville. Er nimmt an, daß, wenn man nicht das Erlangen äußerer Glücksgüter als den obersten Zweck des Staates nehme, als Gegenstück nur die Askese übrig bleibe. Das ist unrichtig. Es sind vielmehr alle Anlagen des Menschen möglichst zu entwickeln und alle seine technischen Fähigkeiten tunlichst auszubilden, aber es hat die Regelung des Zusammenwirkens stets unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaftsidee zu erfolgen. Daß unter der Richtlinie eines ideal geleiteten Gemeinschaftslebens die äußere Vervollkommnung im weitesten Maße betrieben werden kann, versteht sich von selbst. Und von den zwei Staaten in der Bienenfabel des Mandeville war mithin keiner auf dem grundsätzlich richtigen Wege.

IV. Rousseaus Staatstheorie.

Jean Jacques Rousseau gehört zu den berühmtesten Männern seines Zeitalters. Jeder Gebildete weiß, daß er auf den verschiedensten Gebieten als Schriftsteller tätig gewesen ist und überall den größten Einfluß auf seine Zeit und die ihm folgende Periode bis auf unsere Tage ausgeübt hat. Aber noch immer sind die Akten über den hervorragenden Denker nicht geschlossen; und es treten stetig wieder Meinungsverschiedenheiten hervor, die sich auf seine Lehre, ihre damalige geschichtliche Bedeutung und ihre sachliche Begründetheit beziehen. Hier soll nur von seiner Staatslehre die Rede sein und insbesondere seine Bedeutung für die Pädagogik (Emile), sowie in der Geschichte des Romans (La nouvelle Héloïse) beiseite bleiben.

Auch wollen wir uns biographisch auf die kurze Erinnerung beschränken, daß Rousseau 1712 zu Genf geboren war, im politischen Wirken nie hervorgetreten ist und ohne praktischen Beruf gelebt hat. Nach einem unruhigen, vielfach

abenteuerlichen Leben ist er 1778 gestorben. Von seinen Werken kommen hier vor allem in Betracht: Du contrat social ou principes du droit public, 1762; neben welchem besonders noch: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753, zu erwähnen ist.

Rousseau muß als einer der schärfsten Denker in der Geschichte der Rechtsphilosophie bezeichnet werden. Sein kleines Buch vom contrat social ist beispiellos in der Sicherheit des Entwurfes und in der Geschlossenheit der Ausführung. Er fragt: Wie ist es möglich, daß an die Stelle von willkürlicher Gewalt, die unaufhörlich erlebt worden ist, ein innerlich begründeter Zustand des Rechtes gesetzt werde? — Dies könne nur geschehen, wenn man den obersten Gedanken des Staates im Sinne eines contrat social auffaßt: Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. Im Sinne dieses Gesellschaftsvertrages besteht das Gemeinwesen als ein zusammengesetzter Körper: une république oder corps politique; der als „souverain" die gesetzgebende Macht ausübt.

Es ist ein nicht seltenes, starkes Mißverständnis, als ob dieser „contrat social" des Rousseau eine geschichtliche Tatsache sein sollte und uns die erste Entstehung des Rechtes in der Menschengeschichte erzählen möchte; — vielmehr will er eine Formel für die oberste Idee des Rechtes geben und die allgemeine Richtlinie für gerechte Gesetze bezeichnen.

Solche sind dann da, wenn sie der „volonté générale" entspringen. Dies aber ist nicht einfach der Wille aller oder der Mehrzahl; auch nicht das Streben nach dem Interesse einer bestimmten Gemeinschaft. Vielmehr bedeutet die volonté générale eine Maxime, die das Wohl aller Menschen überhaupt zur Richtschnur nimmt. Das ist die Rousseausche Definition der Tugend. Ihr nachzustreben ist das einzige unbedingte Gesetz für menschliches Wollen.

Für die Betätigung dieses Zieles ist es nötig, allen Genossen Anteil an der obersten Gewalt zu geben, es müssen die Herrscher mit den Beherrschten zusammenfallen. Darum kann die Souveränität nicht vertreten werden. Der allgemeine

Wille ist entweder er selbst oder ein anderer; ein mittleres ist nicht denkbar. Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Repräsentanten, sondern nur seine Geschäftsführer, die nichts unabänderlich beschließen können. Jedes Gesetz, das das Volk nicht in eigener Person genehmigt hat, ist nichtig.

Die Vollziehung der Gesetze besteht in ihrer Anwendung auf den einzelnen Fall und gehört folglich nicht zum Wirkungskreise des Souveräns, der nur den allgemeinen Willen äußert. Es ist also nötig, daß zwischen Souverän und Untertanen ein vermittelnder Körper besteht zur rechtmäßigen Ausübung der vollziehenden Gewalt: das ist die Regierung. Diese kann nach verschiedenen Prinzipien eingerichtet sein und hiernach sind Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu unterscheiden.

Der allgemeine Wille ist immer auf das allgemeine Beste gerichtet und kann sich nicht irren; wohl aber kann es das Volk, das dann nicht den allgemeinen Willen zum Ausdruck bringt, sondern unter dem Scheinnamen der Gesetze ungerechte Verordnungen durchsetzt, d. h. solche, die nur auf den Nutzen Einzelner abzielen. Der allgemeine Wille ist dann nicht zu Grunde gegangen; er ist unzerstörbar, aber er ist nicht zum Ausdrucke gelangt. Es wird also darauf ankommen, zu sorgen, daß der allgemeine Wille immer wirklich befragt werde; woran Rousseau Erörterungen über Abstimmen, Wählen und sonstige wünschenswerte Staatseinrichtungen anknüpft.

Die geschichtliche Bedeutung dieser Lehre liegt in ihrem Einflusse auf die französische Revolution. Über diese sind unter den neueren Historikern verschiedene Auffassungen zutage getreten, die sich namentlich auf ihr Werden beziehen. Taine hat in seinem Werke „Les origines de la France contemporaine" den Nachdruck auf Einzelheiten gelegt. Er führt die Gründe zur Unzufriedenheit auf, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich aufgehäuft hatten, und übersieht dabei, daß eine derartige Umwälzung, wie die große Revolution es war, eine solche der Gedanken bedeutet. Richtiger hatte vor ihm Tocqueville in „L'ancien régime et la révolution" die Bedeutung der Revolution in den Sturz des Lehnswesens, als einheitlichen Mittelpunkt, gesetzt. Aber dies war erst möglich, als eine neue positive Lehre, nämlich die von der

volonté générale im contrat social, sich derjenigen von der Ungleichheit und der Abstufung der durch das Band der Treue verknüpften Herren und Vasallen gegenüberstellte. Im feindlichen Zusammenstoße dieser beiden Gedankenreihen brach das System der feudalen Ordnung völlig zusammen.

Freilich kann bei einer genauen kritischen Prüfung auch die von Rousseau entworfene Staatstheorie nicht endgültig für richtig erachtet werden. Sie weist in dreierlei Richtung entscheidende Mängel auf:

1. Nach Rousseaus Lehre hat es seither in der Geschichte überhaupt noch kein „Recht" gegeben. Es war alles nur „Willkür", weil die staatlichen Ordnungen nicht nach der „volonté générale" im „contrat social" bestellt und durchgeführt waren. Rousseau bestimmt also den Begriff „Recht" nach dem Inhalte gewisser befehlender Regeln.

Dies wäre bloß dann zutreffend, wenn er gezeigt hätte, daß zwischen „rechtlicher Satzung" und „willkürlicher Gewalt" es einen formalen Unterschied nicht gebe. Nun sind jene beiden Begriffe aber nur Unterarten des allgemeinen Begriffes der „äußeren Regelung", die die logische Bedingung für die soziale Betrachtung (gegenüber einer naturwissenschaftlichen) ist.

Innerhalb der äußeren Regelung, und zwar der selbstherrlich gebietenden Normen (Gegensatz: konventional einladende Normen von Brauch und Sitte) scheiden sich jene beiden Begriffe dahin: Willkür, wenn der Befehlende an sein Gebot sich gar nicht binden will, — Recht, wenn die gesetzte Norm während ihres Bestehens unverletzbar beobachtet sein will.

Hiernach sind nicht, wie Rousseau meinte, nur zwei Begriffe zu scheiden, nämlich entweder Gewalt oder Recht, sondern ihrer drei: Willkür, schlechtes „Recht", richtiges „Recht".

2. Als Merkmal der Richtigkeit des Rechtes nimmt Rousseau das Streben nach dem Glücke aller. Das war ein Fehlgriff. Das innere Glück, als ein Frieden mit sich, kann die Rechtsordnung nicht verleihen; und über das sogenannte äußere „Glück" besteht keine Übereinstimmung und kann nicht bestehen. Eine gleichmäßige Verteilung des zur Verfügung stehenden „Glückes" durch die Staatsgesetze ist undenkbar, da das Empfinden des Glückes sich von dem fühlenden Subjekte nicht loslösen läßt.

Es ist aber auch alle Erwägung von Lust und Unlust notwendig subjektiv und kann nicht zum Prinzip für objektiv begründetes Wollen gemacht werden, — weder für den Einzelnen, noch für die soziale Regelung. Wenn man für die letztere wohl an eine Art von „Normalglück" denkt, nach dem ein „menschenwürdiges" Dasein einem jeden zu verschaffen wäre, so ist zu bedenken, daß dieses Wort doch dasselbe heißt, wie „vernunftwürdig". Es ist ein Wollen, das des Menschen würdig ist: in seiner Eigenschaft objektiv richtig zu wollen. Damit kommt man also von dem bloßen subjektiven Glücke als solchem ab und gelangt erneut zu dem Gemeinschaftsgedanken (s. den III. Vortr. a. E.) als dem idealen Maßstab für richtiges Recht.

3. In der Ausführung seines Grundgedankens stellt Rousseau eine Reihe grundlegender Sätze auf, die ein Rechtsbuch mit einem unwandelbaren Inhalt bedeuten müssen. Das geht nicht an. Denn der Inhalt des Rechtes geht auf die Regelung von menschlichem Zusammenwirken, das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtet ist. Alles, was sich aber auf menschliche Bedürfnisse und auf die Art von deren Befriedigung bezieht, ist steter Veränderung unterworfen. Es gibt keinen einzigen Rechtssatz, der seinem positiven Inhalte nach unbedingt und unwandelbar feststände.

Statt dessen kann nur die Aufgabe bestehen, eine allgemein gültige formale Methode zu finden, in der man den notwendig wechselnden Stoff geschichtlich bedingten Rechtes dahin richten mag — „richten" in des Wortes doppelter Bedeutung —, daß er die Eigenschaft des objektiv Richtigen erhält.

So dürfen wir hoffen, bei weiterer eindringlicher Arbeit über Rousseau im Fortschritte des Geistes hinauszukommen. Aber als Bahnbrecher im Suchen und Fragen, in dem energischen Forschen nach dem einheitlich richtenden Grundgedanken des Rechtes und nach der Möglichkeit einer gesetzmäßigen Ausgestaltung des sozialen Lebens wird sein Name allezeit mit unvergänglichem Ruhme bestehen.

V. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Diese Lehre ist in ihrer Eigenart erst vor ungefähr 65 Jahren entstanden. Sie wurde von Karl Marx (1818—1883) ge-

schaffen, der zu der genannten Zeit in London lebte. Anfangs hielt sich ihre Kenntnis in engen Kreisen, bis sie vor etwa 30 Jahren in die deutsche Arbeiterwelt eindrang und dort unbedingt herrschend wurde. In dem gebildeten Bürgertum ist sie dagegen noch heute nicht allgemein bekannt.

Die in Frage stehende Theorie will den einheitlichen Gesichtspunkt wiedergeben, den man bei der Betrachtung der Menschengeschichte einzunehmen hat, wenn dies wissenschaftlich geschehen soll. Sie stellt auf, daß die Geschichte der menschlichen Gesellschaft als ein Naturmechanismus zu erwägen sei. Geradeso wie beispielsweise der Körper des Menschen geschaffen werde, erstarke und sich abnutze und wieder vergehe, so verhalte es sich auch mit den Völkern und Staaten.

Dabei ist nötig, den Sinn richtig zu verstehen, in dem jene Lehre sich materialistisch nennt. Das letztere Wort soll hier nicht etwa etwas Niederes oder Gemeines bedeuten, sondern eine gewisse Philosophie wiedergeben. Es ist die Übertragung des philosophischen Materialismus, wie er schon in der griechischen Philosophie vorkommt und besonders seit dem 18. Jahrhundert ausgebildet worden ist, aus der Betrachtung der Natur auf die der Gesellschaft. Nun ist das Wesen jenes Materialismus darin gelegen, daß als die unbedingt letzte Feststellung, auf die alle Einzelheiten abhängig zurückzuführen seien: Materie und ihre Bewegung sei. Folglich müssen auch alle gesellschaftlichen Erscheinungen nach dem sozialen (historischen, ökonomischen) Materialismus auf die Materie der Gesellschaft und die Bewegungen jener gegründet werden.

Welches ist diese „Materie" des sozialen Lebens? Es ist die Wirtschaft. Die klassische Darstellung dieses Gedankens findet sich bei Friedrich Engels, dem Freunde von Marx, der des letzteren Darbietungen in geschickter Weise dargestellt hat. „Die materialistische Anschauung der Geschichte", sagt er, „geht von dem Satze aus, daß die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie produziert, und wie das Produzierte

ausgetauscht wird." — So ist das gesellschaftliche Dasein verschieden bei den Nomaden und bei den Ackerbau treibenden Völkern, und es ist bei den letzteren von Bedeutung, ob Kleinbauernwirtschaft oder Großgrundbesitz oder agrarischer Kommunismus, wie im russischen Mir, herrscht. Bei der Büffeljagd, die mit Bogen und Pfeil gemeinsam betrieben wurde, konnte jeder indianische Jäger seine Beute leicht erkennen und zugesprochen erhalten; als sie Pulver und Blei verwandten, mußte die Verteilung der erlegten Tiere anders geschehen. Und die Heeresorganisation muß sich nach den technischen Möglichkeiten richten, in denen Angriffswaffen und Schutzmaßregeln zur Verfügung stehen.

Das Verhältnis von Wirtschaft und Recht ist also nach jener Lehre das der Grundlage zu einem „Überbau". Wenn jene Änderungen erleidet und vielleicht gar nicht mehr in dem alten Zustande verblieben ist, so muß auch jenes abhängige Bauwerk einstürzen und ihr folgen. Als Beispiel für diese Abhängigkeit des juristischen und politischen Überbaues wird dort gerne die französische Revolution angeführt. Man dürfe sie nicht aus den wirkenden Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit herleiten, sondern müsse sie aus den geänderten wirtschaftlichen Verhältnissen verstehen. Als die Manufaktur und der mit ihr zusammenhängende Großhandel mächtig geworden waren, fühlten sie sich durch die engen ökonomischen Schranken des Mittelalters beengt und gehemmt und zerschlugen jenen alten Zwang zugunsten eines Reiches der wirtschaftlichen Freiheit.

Darum sei das letzte, was man in der Menschengeschichte wissenschaftlich studieren könne, die Entwicklung der ökonomischen Phänomene. Sie entständen als Naturgebilde und seien nach der Art der Naturwissenschaft zu beobachten. Gelinge das, so könne man nicht nur die Vorgänge der Vergangenheit wissenschaftlich darlegen, sondern bei einheitlich festgestellter Tendenz gewisser ökonomischer Erscheinungen auch die Zukunft in ihrem notwendigen Werden voraussagen. Solche ökonomischen Phänomene seien z. B. das heutige Proletariat, die industrielle Reservearmee, das Aufsaugen des Handwerks durch den Großbetrieb, die Notlage der Landwirtschaft, Steigen und Fallen der Preise und Löhne u. s. f.

Daß nun in der Menschengeschichte das Eingreifen von „Ideen" (unter welchem Worte jene Lehre in der Regel alle geistigen Regungen überhaupt begreift) von größtem Einflusse gewesen ist, leugnet die materialistische Geschichtsauffassung nicht. Aber sie faßt solche „Ideen" nur als Spiegelbilder und Wiederschein der wirtschaftlichen Verhältnisse auf. In unmittelbarer Weise können sie als Anlaß betrachtet werden, da sie aber bloß Reflexwirkungen von ökonomischen Phänomenen seien, so müsse im letzten Grunde doch immer wieder auf die letztgenannten Objekte zurückgegangen werden. Das sehe man daran, daß die Anschauungen darüber, was gut und böse sei, nach Ständen und Berufen und in wirtschaftlich verschiedenen Zeitaltern ganz getrennt seien. Auch erkläre sich daraus, daß alle geschriebene Menschengeschichte sich in Klassenkämpfen bewege als Reflex von sozialen Konflikten in den wirtschaftlichen Erscheinungen. —

Die materialistische Geschichtsauffassung bietet an sich nur eine formale Methode, nach der in gleichmäßiger Art und Weise verschiedenes gesellschaftliches Leben beobachtet werden kann. Die Ergebnisse vermögen daher im einzelnen verschieden zu sein. Das zeigt sich bei der wichtigsten Frage, in der jene einflußreich hervorgetreten ist: bei dem modernen Sozialismus.

Unter dem letztgenannten Worte sind freilich schließlich so vielerlei Bestrebungen aufgetreten, daß Proudhon ihn in einem seiner Prozesse vor Gericht dahin definieren konnte: Bestreben, die sozialen Zustände zu bessern. Im allgemeinen aber nimmt man jenen Ausdruck nur für solche Richtungen in Anspruch, die auf eine Kollektivierung der Produktionsmittel gehen. Dann aber lassen sich alle hierher zählenden Bestrebungen in zwei große Klassen teilen: in den utopischen und den materialistischen (wissenschaftlichen) Sozialismus.

Der erste geht davon aus, daß die bestehende Ordnung ungerecht wäre und man eine bessere an die Stelle zu setzen hätte. Sie ist namentlich von den französischen Sozialisten des vorigen Jahrhunderts ausgebildet worden und wird heute noch in den weitesten Kreisen des Bürgertums als einzige Art des Sozialismus gemeint. Die zweite ist eine Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf die sozialen Zustände der heutigen Zeit in Ländern westeuropäischer Kultur.

Allerdings gibt es auch Anhänger des sozialen Materialismus, die nicht aus ihm die Folgerung einer werdenden Sozialisierung ziehen; aber es sind wenige, und tatsächlich decken sich Bekenntnis zu jener Grundlehre und Anhängerschaft des Sozialismus heute in Deutschland. Im besonderen sind alle anderen Richtungen des Sozialismus seit dem Vordringen des Buches, das Engels 1878 gegen Dühring schrieb, in Deutschland ganz zur Seite gedrängt worden.

Der Gedankengang des marxistischen Sozialismus ist in Kürze der:

1. Die Produktion erfolgt in der heutigen Wirtschaft immer mehr in sozialisierter Weise; sie geschieht in planmäßig organisierten ökonomischen Einheiten, in denen das Zusammenwirken in schärfster Art nach Arbeitsteilung organisiert ist. Die einzelnen Fabriken, Werkstätten und anderen Unternehmungen vergrößern sich jede immer mehr. Sie saugen die kleinen Produktions- und Umsatzstätten der alten Zeit stetig auf, so daß sie an Zahl abnehmen und an Produktionskraft ständig wachsen. Über die Produktionsmittel und die Produkte stehen noch im Privateigentum, wie zu der Zeit, da nur im kleinen auf Bestellung gearbeitet wurde und das Eigentum des Arbeiters an den Ergebnissen der Arbeit begründet war. Es hat sich so ein sozialer Konflikt zwischen der Art der Produktion und der der Aneignung herausgebildet. Dieser innere Widerspruch tritt in den sich periodisch wiederholenden industriellen und kommerziellen Krisen zutage. Er drängt zu einer Lösung, wobei der juristische Überbau des Privateigentums der veränderten sozialen Produktion nach allgemeinen Grundgesetzen folgen müsse. Er hat zu fallen, in sicherem naturnotwendigen Prozesse, weil er wirtschaftlich veraltet ist.

2. Ein entsprechender Widerspruch besteht zwischen der Produktion in den planmäßig organisierten wirtschaftlichen Einheiten und zwischen der Anarchie auf dem Weltmarkte. In dem Umsatz der Produkte herrscht heute im Prinzip Planlosigkeit, da jeder Produzent auf den Markt wirft, was und wieviel er mag und kann. So ist es ein naturnotwendiger wirtschaftlicher Prozeß, daß diese Regellosigkeit fällt, was nur durch Übernahme der Produktionsmittel in das Eigentum der Gesellschaft geschehen kann.

Es ist also zwischen der Utopie und dem marxistischen Sozialismus scharf zu unterscheiden. Der letztere geht nicht, wie jene, davon aus, daß er ein gerechtes Staatswesen erschaffen und einen „Himmel auf Erden" einrichten wolle. Auch darf man das Hauptwerk von Marx, „Das Kapital", nicht so verstehen, daß er nachweise, wie der Fabrikant gegenüber den Arbeitern einen „Mehrwert" herauszöge, der ungerecht sei und deshalb abgeschafft werden solle; jenes Buch ist nur eine sozusagen naturgeschichtliche Beschreibung der kapitalistischen Produktionsweise, deren Tendenzen in naturgesetzlichem Laufe zur Sozialisierung führe. „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen, sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben." Die Tätigkeit der heutigen sozialistischen Partei würde danach nur als vorbereitend erachtet werden können, die die naturnotwendige Entwicklung noch zu begünstigen hätte.

Man hat mehrfach versucht, hiergegen aufzutreten. Manche meinen, daß den „Ideen" eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben sei, als Marx und Engels angenommen haben. Sie bleiben damit aber auf den Boden der materialistischen Geschichtsauffassung stehen. Dahin gehören auch die sogenannten „Revisionisten" der heutigen sozialistischen Partei.

Andere suchen darzulegen, daß die Sozialisierung der heutigen Wirtschaft nicht unbedingt vor sich gehe, namentlich die Akkumulierung des Kapitals vor der Landwirtschaft Halt mache, auch durch neue Erfindungen, besonders mit Hilfe der elektrischen Kraft, die Kleinproduktion wieder gesteigert werden könne. Aber das sind alles Einzelfragen, die die Grundlagen nicht berühren. Dieser gegenüber genügt es aber weiterhin auch nicht, ein anderes Weltbild, namentlich im Sinne der christlichen Lehre, gegenüberzustellen; damit wird ein inneres gegenseitiges Verständnis nie erzielt werden können.

Eine eindringende Untersuchung lehrt nun, daß die materialistische Geschichtsauffassung unfertig und nicht ausgedacht ist.

Sie ist unfertig, denn sie gibt niemals eine kritische Besinnung auf die Grundbegriffe, die sie maßgeblich verwendet: Gesellschaft, ökonomische Phänomene, soziale Produktions-

weise rc. Der vage Hinweis auf die notwendig zu beachtende Technologie genügt nicht, denn es handelt sich nicht um eine theoretisch mögliche, sondern um eine praktisch verwirklichte Beherrschung der Natur in gesellschaftlichem Zusammenwirken.

Sie geht also auf die soziale Art der Wirtschaft zurück. Was aber heißt „sozial"? Das darf nicht, wie heute so oft, ein bloßes Schlagwort bleiben. Der damit ausgedrückte Begriff bedeutet Verbindung von Menschen zu gemeinsamer Zweckverfolgung. Ein solches Zusammenwirken ist nur denkbar unter der logischen Bedingung der Regelung.

Die Folge dieser Unfertigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung ist eine falsche Bestimmung des Verhältnisses von Wirtschaft und Recht. Die erstere ist im sozialen Sinne keineswegs ein Naturgebilde, das selbständig für sich besteht, sondern kann gar nichts anderes bedeuten als die Ausführung einer bestimmten Rechtsordnung. Denkt man sich die rechtlichen Einrichtungen des Privateigentumes, des Lohnvertrages, des Kaufes und Geldes usw. einmal weg, so hat weder die Lehre von der kapitalistischen Produktionsweise noch sonst ein Begriff oder Satz der politischen Ökonomie irgendeinen Sinn.

Auf der Grundlage eines rechtlich geordneten Zusammenwirkens ergeben sich gleichheitliche Massenerscheinungen in Rechtsverhältnissen. Das sind die sogenannten ökonomischen Phänomene. Ihnen entspringen Bestrebungen auf Änderung des geltenden Rechts. Sind sie erfolgreich, so gibt es dort auf dem Grunde der neuen Rechtsordnung wieder solche Massenerscheinungen, wieder mit dem Streben des Umwandelns, und so weiter im steten Kreislauf.

Aber mit dieser Beobachtung ist die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens mit nichten angegeben. Denn diese wird nicht durch Feststellung des Werdens einer Bestrebung erfüllt (genetische Erörterung), sondern mit dem Richten eines gewordenen Willensinhaltes nach dem unbedingt entscheidenden Grundgedanken, der allem sozialen Leben der Menschen als bestimmender Gesichtspunkt zugrunde liegt (systematische Betrachtung).

Die materialistische Geschichtsauffassung ist insofern nicht ausgedacht. Sie übersieht diesen Gegensatz von genetischer und systematischer Erwägung überall. Sie sagt, daß z. B.

die Notwendigkeit der Berechnung von Nilüberschwemmungen zur Astronomie geführt habe, bedenkt aber nicht, daß mit dieser Angabe über die Gesetzmäßigkeit des Laufes der Gestirne noch gar nichts gesagt ist. Manche ihre Anhänger weisen darauf hin, daß ihre Lehre nur in den Rheinlanden damals entstehen konnte, wo eine ziemlich entwickelte Industrie schon bestand und französische Leichtigkeit mit deutscher Gründlichkeit nahe gelegen, aber sie können doch unmöglich annehmen, daß deshalb die Theorie des sozialen Materialismus die Wahrheit als grundlegende Methode besitze.

Unwillkürlich bricht in der besprochenen Lehre der Zweckgedanke durch. Schon Marx sagte, daß die Menschen in der Gesellschaft sich vereinigt hätten, um den Kampf um das Dasein besser führen zu können. Ein beliebtes Bild jener ist ist das vom Geburtshelfer, den die sozialistische Partei zu spielen habe; sie meinen den Gegensatz vom Machen eines Menschen in der Retorte, übersehen aber, daß die Tätigkeit des Arztes im letzten Grunde unter Zweckerwägungen steht. Wenn man dann weiter liest, daß die Marxisten keine Utopie wollen, sondern nur zusehen möchten, „was der Gang der Entwicklung der Dinge und der Kampf der Interessen notwendig macht", so ist das nicht ausgedacht: denn wonach ist nun zu bestimmen, ob dieses oder jenes Eingreifen „notwendig" ist?

So münden auch diese Erwägungen in ein Programm aus. Es kommt darauf an, sich genau darauf zu besinnen: welches die unbedingt leitende Idee ist, unter der wir die Berechtigung eines besonderen sozialen Wollens bestimmen? Wir müssen immer unterscheiden zwischen den einzelnen Fragen, die in stetig neuen Gestaltungen im unablässigen Wechsel des geschichtlichen Werdens erstehen, und zwischen der ehern feststehenden Methode, sie in einheitlicher Weise zu bestimmen und zu richten. Nur wer dieses gelernt hat, wer sich vor allem eine klare Einsicht in den idealen Grundgedanken aller menschlichen Gesellschaft gebildet hat, vermag Ordnung und Einheit in seinem geistigen Besitztum zu haben. Zum Erwerbe eines solchen Haltes der Gedanken mögen auch die Betrachtungen über die hier erörterten Rechts- und Staatstheorien einiges beitragen!

Die Sozialphilosophie des Christentums.

Von Professor D. Dr. Ernst Troeltsch in Heidelberg.

I. Die alte Kirche.

Die neueren Methoden der Geschichtsforschung stehen unter dem starken Einfluß der soziologischen Denkweise d. h. der Auffassung alles Geschehens in seinem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Lage, die ihrerseits wieder durch wirtschaftliche Verhältnisse und politische Machtverteilung vorwiegend bestimmt wird. Es ist die Einführung eines neuen Elementes in die Kausalerklärung, mit der wir geschichtliche Bildungen und Schöpfungen aus ihrem Zusammenhang verständlich zu machen suchen. Dieses neue Element hat sich als überaus fruchtbar für das Verständnis erwiesen, und so hat es auch an Übertreibungen nicht gefehlt, die mit ihm allein oder auch mit ihm vorzugsweise alle Erklärung zu bewirken meinten.

Es hat seine Bedeutung auch gezeigt in der Religionsgeschichte und vor allem in der Geschichte unserer eigenen Religion, des Christentums. Auch hier sind derartige Übertreibungen nicht ausgeblieben. Aber ob übertrieben oder nicht, die Fragestellung bleibt lehrreich und lehrt uns Entstehungsgeschichte, Ausgestaltung und kulturgeschichtliche Wirkung des Christentums in einem neuen Lichte sehen.

Da ist nun gleich die erste Frage: Wie weit ist das Christentum ein Erzeugnis der sozialen Lage und Bewegung der Spätantike? Demgegenüber wird man sagen müssen, daß das Christentum in erster Linie eine selbständige religiöse Bewegung ist, rein aus einer eigentümlich religiösen Idee quellend. Das zeigen die Tatsachen der altchristlichen Geschichte. Allerdings ist das Evangelium ein Evangelium vor allem der Armen und mit Vorliebe den Armen gepredigt. Aber der Grund ist nicht das Bestreben, die Armut aufzuheben und zu lindern oder die Armut auf das Jenseits zu vertrösten. Das Motiv ist nicht die Armut um der Armut willen, sondern

die Armut um ihrer größeren Empfänglichkeit willen für das wahre Heil des inneren Menschen. Der Reichtum ist der Dorn, unter dem das Samenkorn erstickt. Die Armen, Kleinen und Unmündigen haben die Demut, die Lebendigkeit der Phantasie, das Bedürfnis der Hilfe, den unverkünstelten menschlichen Gemeinsinn, während Reichtum und Bildung satt und skeptisch machen. So ist in der altchristlichen Literatur nirgends von sozialen Verbesserungen und Reformen die Rede und nur ganz gelegentlich von der Umkehr des Schicksals im Gottesreiche. In ihr handelt es sich vor allem um Seelenheil, Monotheismus, Unsterblichkeit, kirchliche Organisation, Forderungen christlicher Lebensstrenge. Soziale Erlösung spielt vor allem in der paulinischen und der judenchristlichen Literatur überhaupt keine Rolle und steht auch im Evangelium selbst völlig im Hintergrunde. Nur die sogenannte ebionitische Literatur, die sicherlich mit den uns freilich unbekannten Verhältnissen der palästinensischen jüdischen Christen zusammenhängt, betont diese Züge. Andererseits sprechen gegen eine solche Herleitung auch die Tatsachen der Sozialgeschichte des Kaiserreichs. Die Kaiserzeit ist von dem Friedebringer Augustus bis zu den barbarischen Kaisern keine Zeit des Niedergangs, sondern des Aufschwungs. Von kommunistischen Klubs, aus denen angeblich die Christen sich rekrutiert haben sollen, ist nicht die Rede: die hätte schon das äußerst strenge Vereinsgesetz nicht geduldet. Andererseits sind die erlaubten Vereine allerdings alle auf religiöser Basis konstruiert, aber nur, weil an dem Aufweis eines Vereinspatrons ihr rechtlicher Charakter hing. Insofern hat also das Vorkommen religiöser Vereine keinerlei Bedeutung für eine angeblich in solchen Vereinen sich sammelnde Opposition. Vor allem ist das Proletariat nur in den Großstädten zu finden. Im Osten, der eigentlichen Heimat des Christentums, gab es bis gegen 300 kein „Lumpenproletariat“, sondern einen fleißigen, gut verwalteten Mittelstand. Auch gingen die Sklavenmassen mit dem Frieden und dem daraus folgenden Aufhören der Sklavenmärkte zurück und gab es keine in drohenden Sklavenmassen gährende soziale Opposition. Die zahlreiche Betätigung der Sklaven an den christlichen Gemeinden ist somit kein Zeichen ihres sozialrevolutionären Charakters, sondern nur ein Zeichen, daß die Sklaven hier gerne menschlich-brüderliche Anerkennung

suchten und fanden. Zudem sind die Sklaven der Gemeinden größtenteils als gar nicht unmittelbar im Dienste befindlich zu betrachten, sondern als kommissarisch mit allerhand Erwerb für ihren Herrn Betraute, der sich nur einen Gewinnanteil sicherte. Schließlich spricht gegen jenen Herleitungsversuch auch die soziale Zusammensetzung der Gemeinden selbst. Sie sind von Anfang an sehr bunt zusammengesetzt und durchaus nicht einfach proletarisch. Immer sind vermögende Patrone vorhanden, und die Hauptmasse ist Mittelstand, wobei im Orient die Grenzen zwischen Stadt und Land überhaupt flüssig sind. Unter Domitian sind Mitglieder des Hofes an der Gemeinde beteiligt, Plinius berichtet ausdrücklich von omnes multi ordinis. Die Sklavenbeteiligung darf nicht überschätzt werden; auch muß die Verselbständigung der Sklaven dabei beachtet werden, wie z. B. der spätere Papst Calixt ein solcher zum Bankier verselbständigter Sklave war. Vielmehr zeigt gerade die Stellung der Kirche zur Sklaverei ihren rein religiösen und sozialpolitisch indifferenten Charakter. Sie hat die Sklaven nicht befreit, sondern im Gegenteil zum Gehorsam angehalten und die Teilnahme der Sklaven an die Zustimmung ihrer Herren, auch der heidnischen, gebunden, um jeden Schein einer sozialen Revolution zu vermeiden.

Das Christentum ist keine Proletariatsbewegung und kein Sklavenaufstand im Gewande der Religion und insofern aus sozialen Verhältnissen überhaupt nicht direkt herzuleiten. Es versteht sich aus der religiösen Gesamtbewegung der Antike, die in ihm auf ihren Gipfel kommt, und hängt mit sozialen Verhältnissen nur indirekt zusammen, sofern nämlich jene Gesamtbewegung ihrerseits mit den politisch-gesellschaftlichen Zuständen zusammenhing. Das aber ist allerdings der Fall. Die großen Weltreiche der Diadochen und dann das internationale Römerreich bedeuteten die Zertrümmerung der alten Nationalreligionen und der alten festgewachsenen Volksverhältnisse. Daraus ergab sich eine tiefgehende Individualisierung und Universalisierung des ganzen antiken Denkens. Individualismus und Kosmopolitismus sind die Folge und Begleiterscheinung dieser ungeheueren politisch-sozialen Umwälzung. Das Weltreich verlangte nach einer Weltreligion und lenkte, indem es die Güter der alten Zivilisation zerstörte, den Blick auf das Über-

weltliche und Jenseitige. Das ist in der ganzen Spätantike der Fall und philosophisch durch die individualistisch-kosmopolitischen Systeme wie durch die ethische Traktatliteratur der moralischen Reformer vorbereitet. Diese Tendenz traf mit dem aus einer ähnlichen Lage des Judentums entsprungenen Christentum zusammen; und, da es ihr den stärksten Ausdruck in einer neuen Kultorganisation und einem seltsamen und tiefsinnigen Lehrgeheimnis gab, hat es allmählich all diese Strebungen an sich gezogen. Von da her vor allem erklärt sich auch die starke Wendung des Christentums auf die Unterschicht. Die Oberschicht befriedigte jene Bedürfnisse mit stoischer und religiöser Popularphilosophie. Die Unterschicht verlangte nach einem neuen Kultus und einer neuen religiösen Organisation und brachte einer solchen die unverbrauchte Lebendigkeit der Phantasie und die von keiner Wissenschaft angekränkelte Sicherheit der religiösen Instinkte entgegen. Daß dies die Sachlage ist, zeigt schon der Apostel Paulus ganz deutlich mit seiner Verwerfung der Weisen und Großen nach dem Fleisch und seiner Hochschätzung der Einfältigen und Armen, die dem Evangelium weniger Widerstand entgegensetzen und mehr Empfänglichkeit entgegenbringen. Es geht ja mit den heutigen Sektenbewegungen noch ebenso. Aus der zunächst überwiegenden Unterschicht aber stieg die christliche Mission ohne jeden erkennbaren Bruch mit ihren Idealen in die Oberschicht von Bildung und Besitz empor und empfand dann freilich das Problem der Bildung und des Reichtums für die christliche Ethik. Aber sie weiß beides aufzunehmen und in den Dienst ihrer Sache zu nehmen ohne irgendein Bewußtsein um einen Bruch mit angeblichen ursprünglichen Proletarieridealen. Es sind asketische Bedenken gegen beides, aber nicht sozialproletarische, die wir vernehmen.

Es ist also im wesentlichen eine rein religiöse Bewegung, die die religiöse Entwicklung der Spätantike allmählich in sich aufsaugt. Die Hauptsache für eine soziologische Betrachtung ist daher, wie diese eigentümliche religiöse Bewegung sich selbst organisiert und gestaltet hat, welche sozialen Ideale über das Wesen des Menschen sie ihrerseits in die allgemeine Bewegung hineingeworfen hat. Die Selbstorganisation der christlich-religiösen Idee bewegt sich von Anfang an in drei

verschiedenen Typen, die freilich zunächst noch ungeschieden durcheinandergehen und erst allmählich sich gegeneinander verselbständigen. Es sind die Typen der Kirche, der Sekte, der Mystik. Die Kirche bedeutet die Betrachtung Jesu, seiner Person und seines Werkes, als einer wunderbaren Heils- und Gnadenstiftung, die als feststehendes und fertiges Kapital erscheint und einer von Jesus gestifteten kultischen Heilsanstalt eignet. Die einfachen beweglichen Organisationen der ersten Missionsarbeit wurden so zu von Christus gestifteten Mysterienanstalten, in denen der christliche Kultleiter das im Sühnetod erworbene Gnadenheil den einzelnen zuleitet. Unabhängig von der subjektiven Leistung und Vollkommenheit der Teilnehmer ergießt sich über sie die von Christus erworbene Gnade und bewirkt erst von sich aus deren ethische Erneuerung. Hier verlegt sich alle Heiligkeit und Göttlichkeit in das Urwunder der Stiftung, in die Objektivität der offenbarten Wahrheit, in die selbständige Wunderkraft der Sakramente und schließlich in die göttliche Weihe der von Christus und den Aposteln sich herleitenden und jedesmal wunderbar eingesetzten Kultleiter oder Priester. So entsteht die Kirche mit der Verlegung der Heiligkeit von den Personen in die Anstalt, ihre Gnaden und Wahrheiten, ihre Amtsträger und Autoritäten. Die Sekte bedeutet die Betrachtung Jesu als des himmlischen und wiederkommenden Herrn der Gemeinde, der ihr in der Bergpredigt ein Gesetz und in seinem Leben ein Vorbild ihres Handelns gegeben hat, die alleinige Wertlegung auf die Vereinigung von frei sich bekennenden und mit aller Strenge sich heiligenden Jüngern Jesu. Sie ist der religiöse, aus dem Zusammentritt der Individuen gebildete Verein. Ihre Heiligkeit hängt an der aktiven und subjektiven Heiligkeit der Personen. Sie kennt nicht ein von der Würdigkeit des Priesters unabhängig wirksames Amt und kein einfaches Hineingeborenwerden in die Gemeinde durch die Kindertaufe. Sie bleibt auf kleine Kreise beschränkt und wartet auf die Wiederkunft ihres himmlischen Herrn, während die Kirche zur Massen- und Volkskirche werden kann und sich selber mit dem Gottesreich identifiziert. Die Mystik schließlich ist der Glaube an eine unmittelbare Gegenwart Christi in den Seelen, an die Ausgießung des wunderwirkenden und unmittelbare Gottesoffenbarung enthaltenden

Geistes Christi. Sie kennt Christus nicht nach dem Fleisch, sondern nur als mystische Realität und Kraft der gegenwärtigen, innerlich gefühlten Gotteinigung und Erlösung. Sie bedarf nicht der Geschichte, nicht der Gemeinschaft, nicht des Kultus, oder verinnerlicht doch all das zu einer bloßen Anregung des religiösen Eigenlebens. Aber aus diesem Eigenleben erzeugt sie die engeren Kreise persönlicher Gemeinschaft, die sich in den Klöstern mit Vorliebe vereinigen oder in freien christlichen Gruppenbildungen um religiöse Virtuosen scharen.

Alle drei Typen sind noch ungeschieden in der ältesten Christenheit beisammen. Die Gnadenlehre des Paulus macht die Kirche zu einer Anstalt, die Heiligungslehre desselben Apostels nähert sich der Sekte und die Christusmystik samt dem Enthusiasmus der Geistesgaben zeigt die Grundzüge der Mystik. Aber überragend wurde in alledem der Kirchentypus mit der Notwendigkeit, eine feste von den Subjektivitäten unabhängige Heilsgarantie, Lehrautorität und Gemeindeleitung aufzurichten. Die Sekte schied sich in Montanismus und Katharertum, die Mystik in der Gnosis aus. Im Kampfe mit diesen beiden und dann vor allem mit dem die geistige Revolution scharf bekämpfenden Staate bildete sich die hierarchisch-sakramentale Kirchenidee des Frühkatholizismus aus. Er besitzt die Heilsanstalt mit der Gnadenausrüstung unfehlbarer absoluter Wahrheit, erlösender Sakramente und souveräner Regierungsgewalt der Bischöfe. Er öffnet den Massen den Zugang zur Kirche, indem er, die Heiligkeit in die Anstalt verlegend, die Maßstäbe der Beurteilung relativiert und sich in die Unabwendlichkeit der Sünde schickt. So wird die Kirche ein Staat im Staate, eine Gesellschaft in der Gesellschaft, die trotz aller Loyalität die römische Staatsgesinnung auflöst, nach einem Kampf auf Leben und Tod die Staatsgewalt zum Kompromiß zwingt und in der immer enger werdenden Verbindung mit dem Staate das natürliche Leben den christlichen Maßstäben einer wünschenswerten Gesellschaftsgestaltung zu unterwerfen trachtet.

Von da aus ist dann nur die Frage, wie weit hat die Kirche ein die ganze Gesellschaft umfassendes Sozialideal, die Idee einer christlichen Kultur, aufgerichtet und wie schlägt sich das in ihrer Theorie nieder? Etwas derartiges ist in

der alten Kirche auf dem Boden des römisch-byzantinischen Reiches nur sehr bedingt geschehen. Es blieb doch der alte Gegensatz der Weltkultur und der in der Kirche erwachsenen Gesittung überwiegend, die Kirche blieb im ganzen Altertum weltfremd. Sie hat die antik-heidnisch-römisch-griechische Kultur nie wirklich adoptiert und nie innerlich durchdrungen. Der Gegensatz beider blieb zu stark, und die antike Lebensordnung erschien als etwas mit dem ewigen Rom bis zum Weltuntergang Dauerndes. Es war für die Kirche eine provisorische Ordnung, mit der es nur einen Kompromiß, aber keine innere Einigung gab, und die besten Kräfte der Kirche haben sich vor diesem Kompromiß in das Kloster geflüchtet.

Das Mittel, diesen Kompromiß durchzuführen, war für die Kirche die Idee des relativen Naturrechtes, die sie von der Stoa entlehnte. Die Stoa nämlich hatte ein ähnlich hohes Ideal gegenüber dem praktischen Weltleben nicht durchführen können und daher seine volle Geltung bloß im goldenen Zeitalter des Urstandes behauptet. Seit der Verschlechterung der Menschheit hat das Natur- und Vernunftgesetz sich aus Freiheit, Gleichheit, Gemeineigentum gewandelt zu den Ordnungen von Macht, Recht, Gewalt, Krieg und Privateigentum. Es ist das sittliche Natur- und Vernunftgesetz unter den Bedingungen des Verfalls, die Gestaltung der Vernunft als Disziplinierungs- und Heilmittel der Selbstsucht und Bosheit. Dieses relative Naturgesetz hat die christliche Ethik übernommen als Folge und als Strafe und Heilmittel des Sündenfalles. So konstruierte sie eine doppelstufige Moral des Weltlebens und des Kompromisses mit dem Naturgesetz, wo man nur nach Möglichkeit dem christlichen Gebote nachkommt, und der streng christlichen Sittlichkeit, wo die eigentlich strengen Christen die höheren Maßstäbe der Bergpredigt befolgen und sich als Mönche von der Welt scheiden. Diese doppelstufige Moral ist das Mittel des Kompromisses. Das eigentliche Gewissen der Kirche entschied für das Mönchtum.

Im Weltleben aber hatte der Kompromiß ungefähr folgende Gestalt.

Besonders schwierig ist das Problem des Besitzes. Das Privateigentum ist selbstverständlich im jetzigen Stand der Dinge. Aber es steht unter der Liebespflicht, alles über die

Bedürfnisse des eigenen Unterhaltes Überschießende für die Liebestätigkeit zu verwenden. Der Eigenbedarf soll mäßig sein, darf aber nach Standesbedürfnissen verschieden bemessen werden. Die Produktion des Besitzes geschieht durch die Arbeit. Aber diese ist wie jene erst eine Folge des Sündenfalls, daher vor allem ein Mittel der Disziplin und Askese, nichts, was einen eigenen Wert in sich und eine ethisch bedeutsame Freude am Arbeitsergebnis bedeutete. So wird zwar allen die Arbeitspflicht zugemutet, aber doch der ererbte Besitz und das Rentnertum selber keineswegs bekämpft, sondern nur zur Milde und Liebe gegen die arbeitenden Klassen ermahnt. Das System der Stände und Berufe, das sich aus Arbeit, Besitz und Herkommen ergiebt, wird völlig als gegeben hingenommen und als unabänderlich betrachtet. Es ist der mit dem Naturgesetz geordnete Kosmos der Berufe. Aus ihm werden nur die mit heidnischen Gebräuchen verknüpften Berufe ausgeschieden. Die Kriegs-, Richter- und Herrscherberufe werden anerkannt, dagegen herrscht großes Mißtrauen gegen den Großhandel und das Zinsgeschäft. Die Sklaverei als Grundlage der Gesellschaft wird mit Selbstverständlichkeit fortgeführt und anerkannt. Stärker sind die Eingriffe in die Familienidee, wo die patriarchalisch-jüdische Auffassung der Familie sich durchsetzt. Das Konkubinat und die Kindesaussetzung werden bekämpft, die Sklavenehre geschützt. An Sozialreform und christliche Kulturgestaltung ist bei alledem nicht gedacht. Es sind nur die notwendigen Korrekturen am herrschenden System des relativen Naturrechts für die Zeit der Dauer der Welt. Die civitas terrarum und die civitas Dei bleiben innerlich geschieden und fremd. Auch das christliche Kaisertum empfängt nur dadurch eine christliche Weihe, daß es seine Macht der Kirche zur Ausrottung des Heidentums und zur Aufrechterhaltung der Kirchenheit, schließlich zu steigender Privilegierung der Kirche zur Verfügung stellt.

II. Der mittelalterliche Katholizismus.

Der in der Antike nicht überwundene Gegensatz kommt zu einer relativen Versöhnung erst im sog. Mittelalter oder der kirchlichen Periode der europäischen Kultur. Diese Kultur

ist eine christliche Einheitskultur unter der Herrschaft der Kirche, die Staat, Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft und Kunst christianisiert und die dieses Ideal dann weiter auch auf den Protestantismus vererbt hat. Wie war das möglich? Durch welche Verhältnisse wurde das im Altertum Unmögliche jetzt annähernd verwirklicht?

Die Hauptursache ist, daß es nicht mehr der Römerstaat und die antike Bildung ist, die der Kirche gegenüberstehen. Es ist die kulturlose Barbarenwelt, für welche die Kirche den Inbegriff von Bildung, Wissenschaft, Kunst, Recht, Technik und Verwaltung darstellt, weil sie all das teils aus dem Altertum mit herüberbringt, teils in ihrem eigenen Organismus ausgebildet hat. Die Klöster werden aus ihrem Stilleben herausgenötigt und zu Trägern der literarischen Bildung wie der agrarischen Technik. Die Kleriker sind die leitenden Männer in Recht, Verwaltung und Organisation, und die Kirche selbst ist die einzige feste Organisation, an deren Vorbild die unfertigen monarchischen Staatsgebilde emporwachsen. Die Kirche wird so zum Kulturprinzip ohne es zu wissen und zu wollen, das Rückgrat und der Halt der neuen Staatsbildungen. Die Karolingische Staatsidee ist die Verschmelzung von Staat und Kirche zu einer christlichen Kultureinheit. Die Kirche wird hier Staats- und Wohlfahrtsinteressen dienstbar. Sie stellt die höchsten Beamten, die nicht durch Vererbung ihrer Gewalt dem mittelalterlichen Trieb zur Bildung erblicher, am Boden haftender Familienrechte unterliegen, sondern für die Könige frei verfügbar bleiben. Umgekehrt empfängt dafür die Kirche überall Rücksicht auf ihre Forderungen und Maßstäbe. Es tritt eine innerliche Verschmelzung ein. Freilich wurde diese Verschmelzung, die in den germanisch-romanischen Landeskirchen sich ausgebildet hatte, durch die Gregorianisch-universalkirchliche Reaktion aufgehalten. Aber die Kirche wollte nur aufhören zu dienen, nicht aber aufhören zu herrschen. Ihre Kulturherrschaft wurde jetzt nur den Landesfürsten aus der Hand genommen und in Rom zentralisiert.

Diese so ausgebildete Kultureinheit beruht freilich nicht bloß auf der Schwäche des Staates, sondern auch auf den Eigenschaften der mittelalterlichen Kultur überhaupt. Diese war einerseits bei der ungebrochenen Gewalttätigkeit und Brutalität

der Barbaren freilich dem christlichen Geist geradezu entgegengesetzt. Aber damit wußte er sich abzufinden, indem er hierin die Sünde erkennen lehrte. Auf der andern Seite enthielt jedoch diese primitive Kultur viele Züge, die ihr eine Einigung mit der christlichen Persönlichkeits-, Gesinnungs- und Liebesethik verhältnismäßig leicht machten. Es fehlte der Staat im antiken und modernen Sinn des Wortes. Der halbanarchistische Aufbau des Lehenssystems, die Begründung dieser politischen Lebensformen auf Pietät und Gesinnung, die Abwesenheit des Souveränitätsgedankens, die einfache utilitarische Auffassung des Staates, die Fürsorgepflicht der Herren für ihre schollengebundenen Untertanen: all das entspricht dem patriarchalisch-persönlichen Geist der christlichen Lebensbeziehungen und entbehrt jeder Konkurrenz gegen die alleinige Souveränität des religiösen Heilsgutes. Die Kämpfe von Papsttum und Staatsgewalt sind nicht Kämpfe von Staat und Kirche, sondern Kämpfe um das Maß der Beteiligung an der Leitung der von beiden Parteien gleich vorausgesetzten staatlich-kirchlichen Lebenseinheit. Dazu kommt die Dünnheit der Bevölkerungen, die Kleinheit der Besiedelungen, Reste sozialistisch-kommunistischen Geistes in den Gemeindeverfassungen, was alles der wesentlich persönlichen Beziehung der Menschen aufeinander zugute kommt, die die christliche Ethik verlangt. Bedeutsam ist auch die Schwäche des Rechtsgedankens, die Abwesenheit eines alle umfassenden, formal-abstrakten Rechtes, eine starke Rücksicht auf Billigkeit und persönliche Momente, die Bedeutung des Schiedsspruches. Das entspricht der christlichen Abneigung gegen den formalistischen Rechtsstandpunkt. Die Einfachheit der Wirtschaft, die mit der Naturalwirtschaft gegebene feste und stabile Gliederung, die Versorgungspflicht der Obereigentümer für ihre Hintersassen, die Schwäche des Geldverkehrs und damit die Abwesenheit der Mobilisierung und Vertauschbarkeit der Güter, der Ausschluß oder die Einschränkung der wirtschaftlichen Konkurrenz, die Unmittelbarkeit des Naturverhältnisses und die Abhängigkeit von den Gottesgaben der Natur, der Mangel großer Differenzen in der Lebensführung und überhaupt das Überwiegen des Konsumtionsstandpunktes über den Produktionsstandpunkt: das alles paßte sich der christlichen Wirtschaftsethik verhältnismäßig leicht an. Schließlich

ist Kunst und Wissenschaft bei ihrer Unentwickeltheit völlig in der Hand der Kirche und bedeutet keine selbständige, mit der religiösen Idee konkurrierende Geistesmacht.

Die Unchristlichkeit der Verhältnisse liegt lediglich in dem militaristischen und feudalen Geiste, der ungebrochenen Gewaltsamkeit und Roheit der Instinkte, auch in der Sexualethik des ritterlichen Minnedienstes und dem agonalen Geiste des Rittertums. Aber gerade die Kultur dieses Rittertumes hat die Kirche sich zu assimilieren vermocht, indem sie die Gewaltsamkeit und das Machtstreben auf die Kreuzzüge ablenkte, der Waffengewalt den ritterlichen Schutz von Witwen und Waisen zur Aufgabe machte und die Minne-Ethik spiritualisierte. Auch faßte sie das Rittertum geradezu in geistlichen Orden zusammen und fand sie in der Gewaltsamkeit eine grobe und einfache Macht der Sünde, die die Bekehrungspredigt schließlich brechen zu dürfen hoffen konnte. Das ganze Sühnewesen war dafür eingerichtet, auch solche Sünder für die Kirche erträglich und ersprießlich zu machen. Solche Sünder endigten im Kloster oder in Bußleistungen an die Kirche. Sie enthielten keinen theoretisch-ethischen Gehalt, der sie widerstandsfähig gemacht hätte gegen die kirchliche Sündenpredigt.

Die eigentliche Stütze der kirchlichen Kultur war aber nicht das Rittertum, sondern die mittelalterliche Stadt. Diese gewerblich-ackerbürgerliche binnenländische Stadt unterscheidet sich in allen Stücken von der antiken Stadt und ihrem Geiste. Sie ist nicht die Zusammensiedelung des Landadels, das auf Sklavenarbeit begründete Rentnertum mit kolonialer Seehandelspolitik. Sie entstand vielmehr aus der Sammlung der Hörigen und Abhängigen, die die Stadtluft schließlich frei machte. Auf gewerblicher Arbeit, die nur von freien Arbeitern geleistet werden kann, und dem Handelsvertrieb dieser Erzeugnisse beruht die Stadt, die überdies mit dem umgebenden Land organisch verbunden bleibt. In dieser Welt der freien bürgerlich-gewerblichen Arbeit und ihrer Motivierung durch die christlichen Tugenden der Arbeitsamkeit, Genußbegrenzung, Zuverlässigkeit, Redlichkeit gedieh nun aber überhaupt erst das katholische Christentum zu einer innerlich angeeigneten, mit den Lebensformen selbst eng zusammenhängenden christlichen Kultur. Denn zu diesem Charakterzug der freien Arbeit trat noch der

andere mit dem mittelalterlich-ständischen Wesen eng zusammenhängende: die Begrenzung der Konkurrenz durch genau abgegrenzte Absatz- und Nahrungsgebiete, sowie die halbsozialistische Organisation in Zünften und Ständen, die die Verhältnisse direkt auf brüderliche Gemeinsamkeit und auf gegenseitige Fürsorgepflicht, ferner auf den Patriarchalismus der häuslichen Betriebsgemeinschaft begründeten. Das alles erzeugte den Zusammenklang von tatsächlichen Lebensformen und christlicher Ethik, der in Wirklichkeit natürlich vielfach gestört war, aber doch als Idee des Ganzen galt und der sich in dem lebhaft entwickelten Kirchenwesen der Städte zeigte. Die Dome und Kirchen, die Liebesanstalten und Stiftungen des Mittelalters zeugen davon bis heute. Der Aufschwung der Kirche mit den Bettelorden, die städtische Orden sind im Unterschied von den überwiegend feudalen und ländlichen Orden der älteren Zeit, ist der Aufschwung einer städtisch-christlichen Kultur. So hat auch der hl. Thomas, obwohl von Geburt ein Grandseigneur, in der Stadt das eigentliche Zentrum des sittlichen Lebens gefunden. Freilich hat dann eben diese städtische Religion schließlich zur Herausbildung eines Laienchristentums der Mystik und der Opposition gegen die Hierarchie geführt und damit die große kirchliche Umwälzung vorbereitet. Allein das sind erst Folgen, die im Spätmittelalter hervortraten und auch von der Seite der Kirche her mit der Erschlaffung ihrer inneren Kraft zusammenhängen.

Im Hochmittelalter bildete das alles zusammen, Bauerntum, Hörigenwesen und Leibeigenschaft, Rittertum, Stadt, Klöster und Fürsten und Herren, einen großen zusammengehörigen Kosmos sozialer Ordnung, der als natur- und begriffsnotwendig angesehen wurde. Er galt als die Auswirkung des sittlichen Naturgesetzes des Sündenstandes. Das ständische Berufssystem erschien als Gottes ewige Ordnung, in der er sowohl die Sünde diszipliniert und heilt durch strenge Eingliederung eines jeden in seine Schranken, als durch die sittlichen Kräfte und Solidaritäten dieser Ordnung den Unterbau der eigentlichen höheren Gnadensittlichkeit herstellt. Über die Sphäre der ständischen Natur- und Berufssittlichkeit erhebt sich die aus der sakramentalen Kraft der Kirche gespeiste Gnadensittlichkeit, als christliche Laienmoral von noch bedingter Christ-

lichkeit, als Mönchs- und Klerikermoral von unbedingter, durch keine Rücksichten auf die Natur gebundener Christlichkeit, beides aber jedes in seiner Weise echte Formen christlicher Sittlichkeit. Die Oberleitung dieses ganzen Kosmos hat die Kirche. Sie bildete sich demgemäß heraus zur Zentralleitung der europäischen Kultur, machte die Einzelstaatsgewalten zu ihren Funktionären, denen unter ihrer Kontrolle die weltlichen Angelegenheiten übergeben waren und behielt einen großen Teil weltlicher Angelegenheiten sich selbst zu direkter Behandlung vor. Sie mußte sich zu diesem Zweck zentralisieren, das monarchische und absolutistische Papsttum entwickeln, ein geistliches Reichsrecht der Kirche ausbilden, einen ungeheueren Verwaltungsapparat aufbauen und sich die hierfür nötigen Geldmittel verschaffen. In der praktischen Religion hat sie als das Neue des Mittelalters den Sakramentalismus ausgestaltet als das Mittel, das Leben überall von ihren Gnadenkräften abhängig zu machen, und in der Theologie hat sie die großen, alle Wissenschaft unter kirchlichem Gesichtspunkt systematisierenden Systeme der Scholastik geschaffen. Auf der Sakramentsidee, Papstidee, der Infallibilität des Dogmas und der Bindung des Heils an die priesterliche Vermittlung beruht die ganze Machtstellung als Vermittlerin des jenseitigen Heils und als Organisation einer christlichen Kultur. In der Leistung dieser Aufgaben ist begreiflicherweise auch die Kirche, namentlich als Finanzmacht, stark verweltlicht, und das hat dann zu schweren Erschütterungen geführt.

Damit ergibt sich der Aufriß der Sozialphilosophie des Katholizismus. Die Menschheit bewegt sich in zwei Sphären, der Natur- und der Gnadensphäre. Die Lex naturae mit dem aus ihr hervorgehenden Kosmos der Berufstätigkeit, der ständisch-zünftigen Gliederung und dem organisch-patriarchalischen Geiste sorgt für das irdische Wohl und die natürliche Sittlichkeit. Darüber erhebt sich die Lex Dei et Christi, das Reich der Gnade und des himmlischen Wohls. Von einer Sphäre in die andere hinein gibt es einen Aufstieg der inneren geistigen Entwicklung, wie denn das ganze Kultur- und Begriffssystem auf den Gedanken einer Entwickelung von der Natur zur Gnade angelegt ist. Es ist ein harmonisches, von der Natur zur Gnade aufsteigendes und die Natur durch die Gnade

begrenzendes und leitendes System, das seinen unfehlbaren Regulator hat an der alle Reibungen und Konflikte lösenden Zentralleitung der Kirche. In diesem System ist die Sexualethik der Familie, die Staatsethik, die Wirtschaftsethik, die Gesellschaftsidee von dieser Zentralleitung her bestimmt und geleitet, das Individuum in seinem metaphysischen Recht geschützt und zugleich in die gesellschaftliche Harmonie sicher eingefügt.

Dieses Ideal behauptet der Katholizismus bis heute mit den nötigen Anpassungen an die veränderten allgemeinen Verhältnisse. Er hat es nach den Erschütterungen durch die Reformation und durch die Aufklärung jedesmal wieder hervorgeholt und seinen Hauptvertreter, den hl. Thomas, gerade in unserem Jahrhundert zum geistigen Leiter und Heros der Kirche gemacht. Entscheidend ist die Oberaufsicht der Kirche, die direkt heute allerdings nur dogmatisch-ethische Fragen entscheidet, indirekt aber auch die damit zusammenhängenden Probleme der weltlichen Kultur, und sich die Entscheidung vorbehält, wo sie in deren relative Selbständigkeit einzugreifen verpflichtet und berechtigt ist. Die Leitung ist heute fast nur mit geistlichen Mitteln möglich, daher auch die ungeheuere Anspannung der Infallibilität dei Lehre und der sakramentalen Herrschaft des Beichtstuhls, die Ausbildung der die Volksphantasie fesselnden Devotionen. Die weltliche Gesellschaft, die als ein sozialer Kosmos aus dem Naturgesetz des Sündenstandes entspringt, ist relativ selbständig, aber von der Kirche in Abhängigkeit zu halten, indem sie sich entweder legitimistisch auf die Fürstenmacht oder demokratisch auf die Parlamentsparteien, am liebsten auf beides zugleich, stützt. Doch herrscht hier an sich das Naturrecht, in das die Kirche nur korrigierend und leitend eingreift. Aber dieses „naturrechtlich" bestimmte Sozialideal hat auch trotz aller relativen Unabhängigkeit sehr konkrete christlich-katholische Züge. Es enthält die Sicherstellung des Individuums bis zur Anerkennung des Revolutionsrechtes, freilich nur gegen gottlose und unkirchliche Fürsten und Gewalten. Es enthält auf der andern Seite ein patriarchalisch-autoritatives Element, bis zu dem Satze, daß die vom geschichtlichen Prozeß emporgetragenen Gewalten durch Gottes mittelbare Veranstaltung und insofern durch Gottes mittelbare

Einsetzung sind. Insofern erkennt es das Gottesgnadentum an. Nach Bedürfnis und Lage tritt mehr die eine oder mehr die andere Seite hervor. Dazu kommt die Gleichheit aller, zwar nicht vor den Menschen, aber vor Gott und der Kirche. Sie kennt keine Menschenfurcht vor dem Staate und der Bureaukratie. Sie organisiert die soziale Fürsorge der einzelnen Glieder und Gruppen der Gesellschaft für einander. Sie löst die soziale Frage durch Sammlung der Handarbeiter als eines neuen besonderen Standes unter der Fürsorge der Kirche und erkämpft diesem Stande die notwendigen Rechte, indem sie ihn zugleich zur Bescheidung und Selbstlosigkeit erziehen will. Sie kämpft gegen den Liberalismus als das Prinzip der autoritätslosen freien Konkurrenz und des autoritätslosen freien Denkens. Beiden stellt sie die modernisierte Erneuerung des mittelalterlichen Sozialideals gegenüber mit seiner ständisch-zünftigen Stillstellung der Konkurrenz und seiner Sammlung um eine feste religiöse Autorität. Soweit sie aber dieses Ideal bei der heutigen konfessionellen Gemischtheit der Bevölkerung nicht für das Ganze durchsetzen kann, sondert sie die katholische Bevölkerung streng von der akatholischen ab und benutzt das moderne Vereins- und Parteiwesen zur Organisation einer katholischen Kultur und Gesellschaft innerhalb der allgemeinen Kultur und Gesellschaft. Was an Universalität der Herrschaft aufgegeben werden mußte — mindestens provisorisch —, das wird an Intensivität der Herrschaft über den katholisch organisierten Volksteil ersetzt und dadurch die innere Lebenseinheit des modernen Staates nach Vermögen gesprengt.

III. Das Luthertum.

Die katholische Idee einer kirchlichen Zusammenfassung und Oberleitung der ganzen Gesellschaft war ein utopisches Ideal, das schon unter den relativ günstigen Verhältnissen des Mittelalters nur sehr bedingt und mit vieler ideewidriger Gewaltsamkeit aufrecht erhalten werden konnte. Schließlich haben die verselbständigten Nationalstaaten und Nationalkirchen, die unter der Erziehung der Kirche herangereifte Subjektivität und Individualität der Laienreligion den gewaltigen Bau zu einem großen Teil gesprengt und gestürzt, nachdem

er selbst durch die Erfordernisse der Riesenaufgabe selbst schon geschwächt und seinem echten Sinn entfremdet war.

Die entscheidende Absprengung des halben Europa, die dann auch das Schicksal Nordamerikas bestimmte, war die Kirchenreformation Luthers. Auch diese Bewegung ist in erster Linie eine rein religiöse und hat in ihrem eigentlichen religiösen Sinne mit Klassenbewegungen und sozialen Umwälzungen gar nichts zu tun. An ihren Anfängen sind alle Stände, Fürsten, Adel, Bauern, Zünfte und Proletariat, beteiligt. Indirekt aber ist freilich auch sie sozialgeschichtlich stark bestimmt. Der religiöse Individualismus Luthers hat zu seiner Voraussetzung die ganze Individualisierung der spätmittelalterlichen bürgerlichen Gesellschaft, namentlich die städtische Laienreligion. Andererseits ist ihre Durchsetzung durch ihre Übereinstimmung mit den sozialen und politischen Interessen der Fürsten, des Adels, der Bauern und vor allem der demokratischen Elemente der Städte bedingt gewesen. Dabei hatte jede dieser Gruppen ein anderes Interesse an ihr, was sie von Hause aus in recht verschiedene Gruppen auseinanderzog. Aber Luthers eigene Bildungsgeschichte und die Entstehung seines religiösen Gedankens gehört rein der Sphäre inneren persönlichen Suchens und Erlebens der religiösen Wahrheit an, und auch von den energischsten Trägern und Verkündigern der neuen Lehre unter ehemaligen Priestern, Mönchen oder Humanisten gilt das gleiche. Eine im Kern völlig selbständige religiöse Bewegung, ist die Reformation freilich nur durch die Gunst der politisch-sozialen Umstände durchgedrungen. Aber sie hat doch gerade aus jener Selbständigkeit der religiösen Idee heraus neue Sozialideale gestaltet, die nicht Ausdruck der Zeit- und Klasseninteressen, sondern Ausdruck ihrer Idee sind. Daß in diesem Ausdruck ihrer Idee die gegebene Lage dann doch mannigfach mitspricht, gehört nur zur naturgemäßen Verwickeltheit aller solcher Vorgänge.

Dabei besteht von Hause aus ein starker Unterschied zwischen der lutherisch-deutschen und der schweizerisch-calvinischen Reform und zwar liegt der Unterschied vor allem auf dem Gebiete der Kirchenverfassung, des Staats- und Gesellschaftsideals. Die eigentliche Stammbewegung war das Luthertum, aber es blieb auf Deutschland und den skandinavischen Norden beschränkt,

ja verlor auch noch ein gutes Stück von Westdeutschland an an den Calvinismus. Dieser dagegen umfaßte bald Frankreich, die Niederlande, Schottland, England und die neue Welt und überflügelte das deutsche Luthertum völlig. Dem Luthertum kommt weltgeschichtlich eine wesentlich deutsche, dem Calvinismus eine universale Bedeutung zu.

Welches sind nun die Charakterzüge der Sozialphilosophie des Luthertums? Sie ergeben sich aus der Grundtatsache, daß das Luthertum eine Reinigung und Reform des mittelalterlichen Kirchentums sein will, also auch die kirchliche Idee einer christlichen Gesamtkultur und der Lebenseinheit von Staat und Kirche fortsetzt. Die religiöse Idee selbst und der Begriff der Kirche ist gewandelt, aber der Gedanke einer staatlich-kirchlichen Einheitskultur bleibt, zugleich die Erwartung, daß die ganze Christenheit sich dieser reinen Wahrheit beugen werde. Nach anfänglicher Hoffnung, daß diese Wirkung von selbst durch die innere Kraft des Geistes und des Wortes sich durchsetzen werde, nahm Luther seine Zuflucht zur Staatsgewalt, nicht anders als der Katholizismus getan hatte, und richtete ein Zwangskirchentum auf, das freilich nur soweit reichte als die jeweilige Staatsgewalt. Bei dem Mangel einer internationalen kirchlichen Zentralgewalt und deren Ersetzung durch das lediglich sich selbst auslegende Bibelwort entstand daraus das lutherische Staats- und Landeskirchentum, das jedesmal auf seinem Gebiete die christlich-kirchliche Zwangskultur durchführte und mit den anderen lutherischen Gebieten nur durch politische Verbindungen und die Gemeinsamkeit des Geistes zusammenhing.

Das Entscheidende in dieser lutherischen Gesellschaftsidee ist in erster Linie die Umbildung der Idee der Kirche. Sie bleibt die universale Gnaden- und Erlösungsanstalt, in die man hineingeboren wird, und die unabhängig ist von den subjektiven Leistungen der Gemeindeglieder. Aber wie das Heil nur in der Gewißmachung über die Sündenvergebung, in der Fröhlichkeit und Tapferkeit eines gottversöhnten Gemütes und den von da mit innerer Notwendigkeit ausgehenden freien Antrieben sittlichen Handelns lag, so beruht auch die Kirche selbst nur auf der Verbürgung und Darstellung dieser Gewißheit in dem Wunder der Bibel oder des Gotteswortes

und auf dem geordneten Predigtamt, das diese Gewißheit durch Predigt und Sakrament den Gläubigen mitteilt. Es gilt nur das Wort auf den Leuchter zu stellen, geordnete Gemeinden mit Predigtamt und Seelsorge zu schaffen und für geordnete Aufstellung von Predigern in jeder Gemeinde zu sorgen; alles übrige wird die erleuchtende, bekehrende und erneuernde Wunderkraft des Wortes von selbst besorgen. Die Bibel ersetzt Priestertum, Hierarchie, zentralisierte Autorität, Tradition und Papst. Es ist ein ungeheurer spiritualistischer Idealismus, das Vertrauen auf die Wunderkraft der Bibel und des in ihr wirkenden Geistes. Er war praktisch nicht durchführbar und hätte zur Anarchie geführt. So hat Luther die Ordnung der Gemeinden, die Berufung der Geistlichen, die Kontrolle der Lehre, die Aufrechterhaltung der christlichen Sitte der durch ihre Geistlichen beratenen weltlichen Obrigkeit zugewiesen. Diese sorgt ihrem staatlichen Beruf gemäß für die äußere Aufrechterhaltung der Sittlichkeit, die mit der christlichen identisch ist. Als Mitglied der Gemeinde aber hat der Gewalthaber die brüderliche Liebespflicht, seine materielle Gewalt der Kirche und der Aufrechterhaltung ihrer Ordnung und Reinheit zur Verfügung zu stellen. Unter diesen Umständen ist von einer selbständigen kirchlichen Oberleitung der Gesellschaft nicht mehr die Rede. An ihre Stelle tritt eine vereinigte staatlich-kirchliche Oberleitung, in der beide Gewalten nicht zu scheiden sind und praktisch vielfach eines in den Dienst des anderen gestellt worden ist. Das ganze System gilt bei der Beibehaltung des Kirchenpatronates auch von den Halbobrigkeiten, den Gutsherrschaften, die jenes Prinzip staatskirchlicher Lebenseinheit auch auf ihre Güter übertragen und halb weltlich, halb geistlich ihre Gutsuntertanen beherrschen.

Wie für das Luthertum der Begriff der Kirche als der göttlichen, allumfassenden, volkskirchlichen Heilsanstalt bestehen bleibt, so bleibt auch seine Ethik kirchlich d. h. eine Ethik des Kompromisses zwischen eigentlich christlicher und weltlicher Kulturmoral. Aber Sinn und Bedeutung dieses Kompromisses ist nun ein anderer als im mittelalterlichen Katholizismus. Er ist nicht mehr die Unterscheidung der Natur- und der Gnadenstufe, der Durchschnittsmoral und der Heiligen-Moral, die Idee einer Harmonie und Entwickelung der Gesellschaft

in diesem Stufengang mit verbleibenden Unterschieden ihrer moralischen Schichtung. An dessen Stelle tritt die Forderung einer prinzipiellen Gleichheit der christlichen Moral für alle, wie sie der Individualisierung der ganzen christlichen Idee entspricht. Die katholische Unterscheidung wird aufgehoben, das Mönchtum beseitigt, die Strenge der Forderung an alle gleich gerichtet. Dann aber war die Verteilung überwiegend weltlicher und überwiegend überweltlicher Frömmigkeit nicht mehr möglich. Dann mußte alle Frömmigkeit innerhalb des Weltlebens und seiner Formen geleistet werden und durfte sich niemand außerhalb ihrer besondere Bedingungen des christlichen Handelns schaffen. Diese Zusammenziehung der weltlichen und überweltlichen Moral, die Hineinbildung der strengen Christlichkeit in die Lebensformen des Alltags vollzog sich durch die lutherische Ausgestaltung des Berufsbegriffes. War der Beruf im Katholizismus ein Stück des natürlichen Kosmos, des naturrechtlichen Lebenssystems, über dem sich die kontemplative und streng religiöse Sittlichkeit erhob, so wird nun der Beruf unmittelbar zu einer Form nicht des natürlichen, sondern des religiösen Handelns, oder vielmehr das religiöse Handeln wird in die Formen des weltlichen Berufes selbst eingekleidet. Die Berufsausübung wird das Mittel der religiösen Selbstheiligung und der das Gesamtwohl fördernden Nächstenliebe. In die Forderungen der Alltagsarbeit wird die Sublimität der christlichen Gesinnung hineingeleitet und beides verbunden wie Leib und Seele. Das war nun freilich nur möglich bei einer tatsächlichen gesellschaftlichen Lage, die noch die Stabilität und Übersichtlichkeit der Berufe in einem ständisch und zünftig gegliederten Leben kannte und jeden in feststehende Berufsschemata hineingeboren werden ließ. Die ständische Ordnung mit Pietät und Fürsorge, mit ihren Über- und Unterordnungen, ihren Solidaritäten und ihren Eingrenzungen der individuellen Lebensansprüche war auch für Luther eine unantastbare naturgesetzliche Grundlage des Lebens. Der Glaube beseelt nur die durch das Naturgesetz gegebenen festen Lebens- und Berufsformen. Mit der Unruhe des modernen kapitalistischen Lebenssystems hat diese lutherische Berufslehre nichts zu tun. Sie füllt feststehende Schemata mit der religiösen Glaubens- und Liebesgesinnung und hält

alle die Berufe fern, die schon damals ein solches Berufssystem zu stören drohten, nämlich den Großhandel, das Zins- und Kreditwesen, das freie Literatentum. Es ist ein wesentlich agrarisch-handwerkerliches System, wozu die Beamtenschaft und die Fürsten und Herren kommen. Hier ließ sich in der Tat der Beruf als Gottesdienst denken und eine innerweltliche Berufssittlichkeit schaffen, die zugleich durchaus religiös motiviert und beseelt war.

Den Untergrund bildet auch für das Luthertum die Idee des sittlichen Naturgesetzes und Naturrechts. Das Luthertum hat sie seinem ganzen Bedürfnis gemäß sehr konservativ aufgefaßt. Es ist mit der aus ihm hervorgehenden Ordnung der Begriff einer festgefügten Gliederung und strengen Disziplin gegen den sündhaften Willen, daher gibt es hier kein Revolutionsrecht. Auch gottlosen Obrigkeiten gegenüber gibt es nur den passiven Widerstand des Leidens und Duldens. Macht und Gewalt, mit der sie allein sich aufrecht erhalten kann, ist das Wesen der staatlichen Ordnung. Jeder klügelnde, staatsbauende und dem Individuum dabei Rechnung tragende Rationalismus ist hier ausgeschieden. Die geschichtlichen Ordnungen und Mächte, wie sie Gott hat werden lassen, sind eben durch dies Werden indirekt von Gott eingesetzt und gegen jede rationalistische Opposition geschützt. Es ist eine extrem konservativ-autoritative Auffassung des Naturgesetzes und seiner geschichtlich gewordenen Ausformungen. Hier blüht das Gottesgnadentum, der Respekt vor Beamten und Polizei und die Ergebung des beschränkten Untertanenverstandes. Der zarte Spiritualismus der eigentlich religiösen Idee findet hier sein Gegengewicht in der Vergöttlichung der positiven, unter Gottes Zulassung und Ordnung gewordenen Gewalt.

So ist die Sozialphilosophie des Luthertums ein auf den Sündenpessimismus und eine ganz autoritativ-konservative Auffassung des Naturrechts begründete Verchristlichung der naturgesetzlichen Lebensformen in Familie, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Glaube und Liebe beseelen das natürliche Berufssystem. Das bedeutet eine sehr innige und warme Gefühlsdurchdringung des Weltlebens verbunden mit Ernst und Strenge in der Auffassung der Berufspflichten. Aber es

bedeutet zugleich eine völlige passive Ergebung in die gegebenen Verhältnisse. Das Luthertum akzeptiert die Weltordnungen, weil sie nur Stoff und Form sind. Es fehlt jedes innere sachliche Verhältnis zu ihnen. Es ist im Grunde trotz allem daher weltindifferent, mehr duldend und leidend, ausharrend in der irdischen Pilgerschaft und geduldig und gottselig als aktiv, gestaltend und sozialreformerisch. Es tut nichts, sondern läßt Obrigkeit und Schicksal gewähren, sogar die Liebestätigkeit legt es als weltliche Angelegenheit in die Hände der weltlichen Obrigkeit. Der innere Widerspruch ist deutlich formuliert in Luthers Unterscheidung einer Amtsmoral und einer Personenmoral. Die Amtsmoral ist die für jeden Christen aus seiner Berufsstellung in dem durch die Sünde bedingten gesellschaftlichen System entspringende Moral. Die persönliche Moral ist die Moral der Bergpredigt, welche für die Beziehungen von Person zu Person gelten soll und hier Recht, Macht, Eigentum, Ehre und Eigeninteresse verleugnet. Das Luthertum geht mit der inneren Gesinnung in Wahrheit auf die Welt nicht ein, erzeugt aber in Rücksicht auf sie einen ungeheueren Konservatismus, der von den herrschenden Gewalten auch dementsprechend gehegt und gepflegt worden ist.

So ist es zu begreifen, daß das Luthertum bis heute und heute erst recht wieder die Grundlage der konservativen Partei geworden ist. Das Gottesgnadentum, die Behauptung der Standesgliederungen und Standesvorzüge, die Pietät und Fürsorge, die Geringschätzung von Kapital und Handel, die Verhinderung der Mobilisierung der Bevölkerung und ihrer Arbeitsarten, die Scheu vor dem beweglichen Rationalismus sozialer Konstruktionen, die Bestreitung jedes Revolutionsrechtes, der Rückzug auf die mit der Welt und ihren Interessen unvereinbare Innerlichkeit des religiösen Gefühls, die Verherrlichung der Gewalt, Autorität und Disziplin auf Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit: alle diese vom Katholizismus und Calvinismus unterscheidenden Züge machen das Luthertum geeignet zum religiösen Rückhalt einer konservativen Partei, welche die alte Stände-, Einkommens- und Machtgliederung um jeden Preis erhalten will. Sie geben der Interessenpolitik erst die religiöse Weihe, die populäre Verständlichkeit, die Macht über Unzählige, die nicht um der Interessen, sondern

um der Ideen willen mitmachen. Das ist auch der Grund, weshalb die lutherische Orthodoxie mit solcher Energie von den konservativen Machthabern gehalten wird. Auch sind von hier aus relative Annäherungen an den Katholizismus möglich, der nur freilich durch seine demokratisch-politisch-rationalistischen Einschüsse mit dem konservativen Programm oft in scharfem Gegensatze steht. Aber ein Teil der sozialen Interessen und Anschauungen trifft zusammen und dahinter verschwindet im gemeinsamen Interesse die dogmatische und religiöse Differenz. Beide zusammen stehen gegen die moderne bürgerliche Gesellschaft, und ihre Komplizität wird sich aller Voraussicht nach nur fortwährend steigern.

IV. Der Calvinismus.

Der Calvinismus ist eine Tochterreligion des Luthertums. Er teilt vor allem mit ihm die Auffassung der religiösen Gemeinschaft als Kirche und zwar als Wort- und Schriftkirche, die das reine Wort auf den Leuchter stellt, für bibelkundige und ordnungsmäßig berufene Prediger sorgt und alles übrige der reinen Lehre des sich selbst auslegenden und durch den hl. Geist uns erneuernden Wortes anheimstellt. Die reine, aus Gottes Wort reformierte Kirche ist zugleich die Universalkirche, die überall hergestellt werden soll und muß, und die überall die Landesgewalten als ihre Diener und Förderer in Anspruch nehmen darf. Die Aufrichtung, der Schutz und die Unterstützung der reinen Kirche ist die christliche Pflicht der Obrigkeit. Die Geistlichen sind in bürgerlicher Hinsicht völlig der Obrigkeit untergeordnet und auch der Gemeinde gegenüber erscheinen sie möglichst als Älteste und Brüder ohne irgendwelche Göttlichkeit ihrer Amtsstellung. Aber über beiden, über Staatsgewalten und Geistlichen, steht das göttliche Schriftwort, das sie in unterschiedenem, aber verbundenem Wirken zu betätigen verpflichtet sind. Das Muster eines solchen christlichen Kirchentums und Staatswesens wurde Genf, wo die gewaltige Persönlichkeit Calvins den christlichen Staat und die christliche Gesellschaft in Beratung der Obrigkeit schuf.

Aber bei dieser mit dem Luthertum gemeinsamen Ideenwelt hat doch die Religion und die Stiftung Calvins eine

Reihe wichtiger eigentümlicher Züge, aus denen sich die welthistorischen Besonderheiten des Calvinismus gerade in staatlicher und sozialer Beziehung entwickelt haben.

Das erste ist die Prädestinationslehre. Auch das war eine Grundlehre Luthers, aber Calvin stellte sie in das Zentrum seines Denkens und Fühlens. Da war sie denn nicht mehr ein theologisches Einzelproblem, sondern der Ausdruck für das Eigentümliche in Calvins Gottesidee. Sein Gott ist überhaupt nicht die alle beseligende Liebe, die schließlich nur wegen des Widerstandes der Seelen nicht alle erlösen kann, sondern der majestätische Herrscherwille, der nicht an Gesetzen und Forderungen der Kreatur gemessen werden kann, sondern in freier Willkür sich selber Maß und Gesetz gibt. Er verherrlicht sich gleicherweise in der Seligkeit des verdienstlos Begnadigten, wie in dem Jammer des verdienstgemäß Verdammten. Er ist alles, und die Kreatur ist nichts. Die Verherrlichung Gottes im Gehorsam und im Dank der Kreatur, nicht die Seligkeit der Kreatur ist der Sinn der Religion. Der Wille ist das Entscheidende in Gott, und von da aus erhält der ganze Calvinismus die Richtung auf den handelnden Willen, systematische Verherrlichung Gottes im Gesamtwerk des Lebens, Unterdrückung des bloß Gefühlsmäßigen und Stimmungsmäßigen. Er ist praktischer als das lehrhafte und doktrinäre Luthertum, härter und systematischer als dessen triebhafte Gefühlsseligkeit. Sein Wesen ist nicht stilles Leiden und Dulden, sondern die bekennende und handelnde Tat.

Mit der Prädestination hängt weiterhin ein viel härterer und geschlossenerer Individualismus zusammen als derjenige des Luthertums. Im Luthertum steht das Individuum Gott immer gegenüber in vermittelter Weise, indem Kirche, Wort und Sakrament eine Art Mittelwesen sind. Der Calvinismus steht in der Gewißwerdung über die Erwählung seinem Gott völlig einsam und unmittelbar gegenüber, indem Wort und Sakrament nur Ausführungsweisen, aber nicht vermittelnde und die Entscheidung schließlich dem Subjekt frei lassende Wesenheiten sind. Der entscheidende Vorgang ist ein Vorgang zwischen Gott und der Seele, für dessen Herbeiführung sich Gott nach seiner Willenssetzung der Bibel- und Schriftkirche bedient, der aber an sich davon begrifflich unabhängig ist,

da dieselbe Bibel bei den Nichterwählten das gar nicht wirken soll. Dazu kommt die Unverlierbarkeit der Gnade beim Erwählten, der mit seiner Erwählung auch seiner ewigen Sicherheit gewiß wird und alle Energie frei machen kann für die praktische Betätigung, während das Luthertum bei seiner Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade die Energie in der immer neuen Vergewisserung über die Sündenvergebung aufbraucht. Das ist dann aber ein metaphysisch verankerter und nach selbständiger Betätigung verlangender Individualismus, der der ganzen calvinistischen Kultur das Gepräge starker und geschlossener Individualitäten aufprägt und das Kirchentum oft genug mit Auflösung bedroht.

Mit dieser ganzen gesteigerten Aktivität wird aber auch die Kirche erweitert über die bloße Predigt- und Heilsanstalt hinaus zu dem Ideal der heiligen Gemeinde. Sie ist nicht nur Heilsanstalt, sondern auch Heiligungsanstalt. Wie die Täufer eine heilige Gemeinde bewußter und aktiv handelnder Christen wollten, so erstrebten auch Luther und Calvin ein derartiges Ziel, nur nicht neben dem Staat und als Freiwilligkeitsverein, wie die auf kleine Kreise sich beschränkenden weltfeindlichen Täufer, sondern im Bunde mit dem Staate und als christliche Reinigung der Gesamtgesellschaft. Das forderte dann freilich auch ein Eingehen auf die Erfordernisse des allgemeinen Kulturlebens. Allein das glaubte Calvin mit der christlichen Ethik sehr wohl leisten zu können. Er ist nicht so spiritualistisch wie Luther und nicht so weltscheu wie die Täufer, sondern glaubt die christliche Ethik der Aufgabe einer Christianisierung des Weltlebens gewachsen. Er ergänzt sie zu diesem Zweck reichlich aus dem Alten Testament und gibt damit dem ganzen Calvinismus das bekannte stark alttestamentliche Gepräge. Es ist die natürliche Folge seiner Anpassung der biblischen Ethik an die Forderungen des Volkslebens. Das kann mit dem Neuen Testament allein nicht bestritten werden. Auf der andern Seite aber war das Mittel zur Aufrichtung der heiligen Gemeinde die Organisation der Kirchenzucht, einer durchgehenden sittlichen Gesetzgebung und Kontrolle, die die Kirche selbst durch die Geistlichen und gewählten Laienvertreter oder Ältesten vornahm und für deren Ausübung sie die Unterstützung der Staatsgewalt verlangte.

Die ganze verfassungsmäßige Einrichtung selbst befestigte Calvin, indem er sie als Einsetzung Christi im Neuen Testament nachzuweisen suchte und sie als de jure divino bestehend erklärte. Damit ist der Kirche eine ungeheuere Konzentration und Selbständigkeit verliehen, die dem Luthertum fehlt, das auch die Sittengerichte durch staatliche Behörden ausüben ließ. Es ist zugleich den Gemeinden ein Charakter asketisch-strenger Moralität aufgeprägt, der die ganze Lebensführung bis in die Einzelheiten der Familie und des Geschäftes regelt und sich als christlich-soziale Organisation darstellt. Daraus ergibt sich ein ganz anderes Interesse an dem allgemeinen Stand der Gemeinde, eine Richtung auch auf soziale Reformen, auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, die das Luthertum nicht kannte. Damit verbunden ist eine andere Haltung des Berufsbegriffes. Er bedeutet nicht bloß die Formen des naturgesetzlichen sozialen Kosmos, in die man sich ergiebt, sondern die zweckmäßigen Mittel für die Aufrichtung eines christlichen Gemeinwesens im Geistlichen und Weltlichen und wird daher nicht bloß positiv hingenommen, sondern mit beweglicher Rationalität gestaltet und den Zwecken angepaßt. Dieser größere Rationalismus zeigt sich dann auch in der calvinistischen Fassung des Naturrechts. Es erscheint nicht als geschichtliches Recht positiver Macht, sondern als rationelle Ordnung zur Erreichung des Gesellschaftszweckes, die diesem Zweck immer neu angepaßt werden darf.

Alles das sind religiöse und ethische Eigentümlichkeiten, die fast ausschließlich aus der religiösen Idee Calvins selbst hervorgehen. Aber damit verbinden sich Besonderheiten, die aus den tatsächlichen politischen und sozialen Besonderheiten des Genfer Bodens stammen und die dem Calvinismus im Unterschiede von dem agrarisch-ständischen Luthertum einen dem modernen sozialen Wesen sehr viel mehr zugewandten Charakter geben. Überhaupt war das ganze Unternehmen eines solchen christlichen Staates nur in Genf möglich, das, eben von der savoyischen Herrschaft befreit, sein ganzes Geschick mit der Reformation verknüpft hatte und bei seiner Kleinheit eine christliche Durchregierung möglich machte und bei der schwierigen politischen Situation sich der überlegenen Größe Calvins gänzlich ergeben mußte. Keines der gefestigten

alten Staatsgebilde hätte so weiches Wachs in der Hand eines Reformators gebildet, oder keines hätte Calvin so zum Wachs in seiner Hand umwandeln können. Denn es waren auch hier erst große Widerstände zu überwinden. Aber der neue unfertige und traditionslose Staat bedurfte der leitenden Energie Calvins.

Dabei hat nun aber doch Calvins Stiftung und Kirche, damit der Geist und die Ethik des Calvinismus, eine Reihe von Eigentümlichkeiten übernommen, die aus den Bedingungen des Genfer Bodens und von der ersten Verwirklichung auf diesem Boden herstammen. Genf war eine Republik, wenn auch eine sehr oligarchische. Damit wurde für den Calvinismus die republikanische Staatsverfassung der Typus des Staates, auf den er sich grundlegend einstellte und einübte, während das Luthertum sich auf das deutsche Fürstentum ganz überwiegend einzustellen hatte. Erst die Genfer Republik und die Verbindung der kirchlich-repräsentativen Einrichtungen mit den staatlich-republikanischen hat die Genfer Kirchenverfassung ermöglicht, die in monarchischen Staaten auch immer auf Widerspruch stieß. Daher wird denn von Calvin der Staat überhaupt rationalistischer und kritischer behandelt als von Luther. Das Naturrecht ist nicht rein autoritär und konservativ gedacht, sondern rationell. Der Staat soll dem Vernunftzweck der Sicherstellung seiner Glieder entsprechen und kann unter Umständen bei schlechten Regierungen dazu genötigt werden durch die nächstuntergeordneten Instanzen. Insbesondere muß die Pflicht der Staatsgewalt, dem Evangelium die geistige und ethische Herrschaft zu verschaffen, aufrechterhalten und unter Umständen durch jene Instanzen erzwungen werden. Damit ist das für den Calvinismus so grundwichtige Recht des aktiven Widerstandes proklamiert, das Luther geleugnet hat. Calvin selbst freilich dachte sehr autoritativ und aristokratisch. Aber die Folge seines Gedankens war doch, daß bei dem Versagen der erstverpflichteten Instanz die Pflicht der rationalen und christlichen Staatsgestaltung an die nächstuntergeordnete und schließlich herab bis zur letzten, dem Volke, geht. Das ist die Theorie der Volkssouveränität. Sie ist schon von Beza entwickelt worden und liegt dann ausgebildet den hugenottisch-schottischen Kämpfen, auch dem niederländischen Befreiungskampfe und der puritanisch-Cromwellschen

Revolution zugrunde. Es ist das freilich etwas anderes als die egalitäre Demokratie der französischen Revolution. Die Ungleichheit, Disziplin, möglichste Wiederherstellung der Rechtsordnung, ein aristokratischer Geist der Regierung der Besten und der Berechtigtsten ist dabei immer vorbehalten.

Ferner war Genf eine Handelsstadt, zwar keine bedeutende, aber es lebte doch immerhin von Handel, Messen und Kleinindustrie. Dadurch war von vornherein die agrarisch-handwerkerliche Gesellschafts- und Wirtschaftsethik des Luthertums, sein Kampf gegen Geld und Zins ausgeschlossen. Daher hat Calvin das Zinswesen als eine wirtschaftliche produktive Einrichtung gebilligt und das kanonische wie lutherische Zinsverbot verworfen. Er hatte ein Verständnis für die produktive Bedeutung des Kapitals. Er hatte nicht wie Luther den bloßen Konsumtionsstandpunkt, sondern den Produktionsstandpunkt. So hat die Genfer Geistlichkeit sich geradezu für Hebung der Industrie, des Bank- und Kreditwesens interessiert und die Fürsorge für diese Dinge in ihre christlich-sozialen Gedanken aufgenommen. Armenpolitik und Arbeiterpolitik lagen in ihrem Horizont. Dadurch aber wurde der Calvinismus von vornherein innerlich mit der modernen Wirtschaft in Berührung gebracht und hatte die Möglichkeit, bei den großen westlichen Handelsvölkern Fuß zu fassen, die den Geist des Luthertums schwer ertragen hätten. Ethisch gerechtfertigt wurde diese Anerkennung des Strebens nach Besitz und Besitzsteigerung durch die calvinistische Lehre von der Arbeit als einem Mittel der asketischen Disziplin und von dem Reichtum als einer göttlichen Verpflichtung für das Gemeinwohl. Die Besitzenden sind Rentmeister Gottes, und die Arbeit ist das erste Hauptgebot der moralischen Lebensstrenge. Trägheit ist die Ursünde und die Arbeit selber wird durch den ganzen systematisch-methodischen Geist des Calvinismus zu einer lückenlosen Aufgabe gemacht, die gar nicht verfehlen kann, die wirtschaftliche Energie zu steigern und durch den aufgesammelten Ertrag zu immer neuen Anlagen genötigt wird. Damit stellt sich der Calvinismus innerlich ein auf die moderne wirtschaftliche Bewegung und weiß sich mit ihr bis heute zurechtzufinden, wenn er auch freilich jeden Mammonismus und jeden Genuß des Luxus verbietet.

Eine dritte Folge der Genfer Verhältnisse ist ihre hohe Selbständigkeit gegenüber dem Staat. Sie ist Staats- und Volkskirche und umschließt die ganze Bevölkerung. Aber sie will doch zugleich Bekenntnis- und Freiwilligkeitskirche sein, die ihre Glieder zu bewußten Teilnehmern und aktiv geheiligten Christen erzieht und vor allem das Abendmahl als die große Revue der heiligen Gemeinde über ihre Mitglieder ausgestaltet. Das enthielt in sich die Konsequenz, daß die Kirche fähig war, sich zu verselbständigen gegen den Staat, wo er unchristlich oder unevangelisch bestimmt war, und gegen die Masse, wenn sie sich nicht christianisieren lassen wollte. In den Kämpfen in Frankreich, den Niederlanden, Schottland und England, wo die Obrigkeit fremdgläubig war, hat daher auch die Kirche sich verselbständigt zu einem Staat im Staate, einer souveränen religiösen Gemeinschaft mit starken sozialen Leistungen. Ebenso aber hat sie gegenüber dem Massenchristentum sich auf engere Kreise und schließlich auf independente Freikirchen zurückgezogen, deren Programm die Reinheit der Abendmahlsgemeinde und die bewußte Christlichkeit der Glieder ist. Von diesem Gedanken aus ist der moderne Calvinismus überhaupt in seiner überwiegenden Masse zu dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, der Bekenntnis- und Freiwilligkeitskirche übergegangen. Das bringt ihn wieder in Verbindung mit der modernen Demokratie, die die Freiheit der religiösen Selbstbestimmung zu den Grundrechten rechnet. So ist auch von dieser Seite her eine nahe Verbindung des Calvinismus mit der Demokratie und dem Liberalismus eingetreten, die überhaupt in ihren Wurzeln mit ihm verbunden waren.

All das hat freilich dem Genfer Calvinismus noch sehr ferne gelegen. Aber es ist doch mit innerer Konsequenz aus ihm entwickelt worden. Auf die Genfer Mustergemeinde mit ihrem engen Umfang folgten die großen Volkskirchen der Hugenotten, Niederländer, Schotten. In dieser Erweiterung des Rahmens hat sich auch sein Geist außerordentlich entfaltet und Konsequenzen hervorgetrieben, die in dem kleinen Genf unmöglich gewesen waren und die gegen Calvins schroffen Aristokratismus durchaus verstießen. Die heilige Gemeinde ist naturgemäß klein und kann nur in kleinen Verhältnissen

aufrechterhalten werden. In großen Volkskirchen entsteht das schwere Problem, wie diese angestrebte Heiligkeit der Gemeinde mit dem Leben der Massen zu vereinigen sei. Hieraus ergaben sich überall Schwierigkeiten und so kam es, daß angesichts dieser Fragen sich der Calvinismus in England, den Niederlanden und Westdeutschland zum Pietismus entwickelte, d. h. zur Bildung engerer Sondergruppen innerhalb der Volkskirche, in denen die strengen Maßstäbe aufrechterhalten werden konnten, oder geradezu zur Separation. Dieser Puritanismus oder reformierte Pietismus ist die Unterlage all der zahlreichen Sekten- und Gruppenbildungen, die bis heute aus dem Calvinismus hervorgehen. Er hat auch dem Luthertum den Anstoß zur Ausbildung des Pietismus gegeben, wo man in den Staatskirchen erst recht das Bedürfnis einer Verinnerlichung und Verlebendigung empfand. Im Gefolge des Pietismus ist dann bis heute ein immer erneuter Strom calvinistischer Ideen in die lutherischen Kirchen hereingebrochen.

Alles in allem stellt sich der Calvinismus als der Protestantismus der fortgeschrittenen westeuropäischen Völker dar, einigt sich mit ihren demokratischen oder liberalen Einrichtungen und geht ein auf das moderne Wirtschaftsleben. Daher ist bei aller dogmatischen Orthodoxie dort der Calvinismus der Mittelklassen der Träger der Demokratie oder des Liberalismus. Insbesondere die amerikanischen Institutionen sind ganz durchtränkt mit instinktivem calvinistischen Geiste. Daher ist auch dort der Bruch der Kirche mit dem modernen Leben nicht entfernt so stark als in Deutschland, wo die lutherische Tradition mit den Konservativen zusammen der modernen Staatsentwickelung widerstrebt.

V. Sekten und Mystik.

Neben diesen großen Konfessions- und Kirchenbildungen gehen nun aber, wie zu Anfang ausgeführt, die Sondergruppen der Sekten und der Mystik her. Sie lehnen den Gedanken des Volks-, Staats- und Massenchristentums ab und damit auch die relativen Maßstäbe. So sind sie auf kleine und enge Kreise gedrängt, entfalten aber in diesen Kreisen die strenge kompromiß-

lose Folgerichtigkeit der christlichen Idee. Das bringt eigentümliche Soziallehren und auch eigentümliche wichtige Wirkungen auf die Kultur hervor. Dabei unterscheiden sich aber wiederum beide sehr scharf voneinander, wenn sie auch in Wirklichkeit sehr oft vermischt auftreten, wie sie ja auch beide mit den Kirchen praktisch sich mischen und seit dem Pietismus die protestantischen Kirchen beider Konfessionen sehr wesentlich mitbestimmen.

Das Wesen der Sekte ist die bewußte und reife heilige Gemeinde, deren Heiligkeit in der praktisch-ethischen Leistung, nicht in der Göttlichkeit der Institution und ihrer Gnadenschätze liegt. Damit ist schon gesagt, daß hier Christus vor allem als Vorbild, Gesetzgeber und Herr erscheint. Die Gesetzlichkeit, und zwar die Bergpredigt als das eigentümlich christliche Gesetz, bestimmt das ganze Denken. Die Gemeindeeinrichtungen sind darauf zugeschnitten, nur bewußte Christen aufzunehmen und die Glieder durch Laien- und Sittenzucht zu kontrollieren, die Laien zu den eigentlichen Trägern der Gemeinde zu machen, den Kultus in möglichster Einfachheit und strengstem Anschluß an die Bibel zu feiern, die gegenseitige Fürsorge der Gemeindeglieder aufs stärkste anzuspannen. Sie sind gleichgiltig gegen das Dogma und halten sich an die Bibel, ihre Theologie ist Laientheologie. In erregten Zeiten gehen sie leicht über zum Enthusiasmus, zu Visionen, Erleuchtungen und erregten Zuständen, wofür man sich auf die biblischen Geistesgaben berufen konnte. Ihr Verhalten zur Welt ist die Ablehnung von Krieg und weltlicher Macht, von staatlichen Ämtern und Rechtsprechungen, von Eid und weltlichen Ehren. Das Privateigentum schränken sie durch eine höchst gesteigerte Liebestätigkeit ein, oder sie gehen ganz zum Kommunismus über, der freilich immer mehr als ein Kommunismus der Konsumtion gedacht ist. In dieser Spannung gegen die Welt, wobei sie vollends das Prinzip des Nicht-Widerstandes, des Leidens und Duldens, vertreten, ist natürlich eine dauernde Einrichtung auf die Welt unmöglich. Sie denken alle an ein baldiges Ende der Dinge und halten die weltabgeschiedene Existenz für ein Provisorium bis zum Kommen des Gottesreiches, das sie im biblischen Sinne als das auf Erden kommende Reich des Christus betrachten.

Dabei ist es selbstverständlich, daß diese Gemeindebildungen stets der Mittel- und Unterschicht angehören und nicht den die Macht genießenden und ausübenden Oberschichten. Sie sind mittelständisch oder auch proletarisch und hängen fast immer mit den großen wandernden Handwerkergruppen zusammen. Sie berühren sich auch mit den demokratischen Instinkten und den sozialen Reformwünschen der Unterschicht. Da konnte es denn auch geschehen, daß das Prinzip der Nichtresistenz durchbrochen wurde und diese Schichten zur Revolution übergingen. Religiös mußte das freilich erst gerechtfertigt werden. Die Rechtfertigung bestand immer darin, daß man die Stunde des Kommens des Gottesreiches oder der Wiederkunft Christi gekommen glaubte und für diese Endzeit nach der Apokalypse das Gebot des Leidens und Duldens aufgehoben glaubte. Dann galt es den großen Endkampf für Christus gegen die Abgefallenen und gegen die Heiden, der mit Gewalt geführt werden durfte. Oder man holte neben dem Neuen Testament das Alte heran und bewies aus ihm das Recht der heiligen Kriege zur Ehre Gottes und der gewaltsamen Reformationen.

Natürlich nahm auf diesem Boden auch der Begriff des christlichen Naturrechts eine neue Gestalt an. Nicht das relativierte Naturrecht des Sündenstandes ist ihnen der Ausdruck der göttlichen Vernunft, sondern das absolute Naturrecht des Urstandes, der identisch ist mit dem Christusgesetz. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gemeineigentum, das ist der Sinn des Christus- und des Naturgesetzes. Das Naturrecht der Kirche ist ihnen nur eine sophistische Anpassung an die Welt, die gleicherweise Gottes Vernunft und wie Gottes Offenbarung verleugnet. So gewinnt das Naturrecht hier die egalitären, demokratischen und kommunistischen, die individualistischen und rationalistischen Züge, die dem radikalen und abstrakten Naturrecht eigentümlich sind. Auf der anderen Seite ist damit naturgemäß auch eine Abschwächung des Sündengedankens verbunden, der ja vor allem die Geltung des bloß relativen Naturrechts, die Einräumung einer nur relativen Verchristlichung und damit das Massenchristentum der Kirchen ermöglicht hatte. Die Erbsünde wird nicht geleugnet, ja aufs stärkste betont. Aber es wird auch die Überwindlichkeit der Sünde, die Möglichkeit der Vollkommenheit,

die wirkliche Abscheidung von der Welt als möglich und gefordert bezeichnet. Daß daraus sich auch vielfach die fatalen Eigenschaften der Sekte, die Enge, der Klein-Leute-Geist, die Gesetzlichkeit, der Pharisäismus und Hochmut, die unaufhörlichen Spaltungen und das peinliche Richten sich ergeben, ist nur selbstverständlich.

Geschichtlich liegen die Grundlagen der Sekten im Evangelium, der Bergpredigt und der urchristlichen Reich-Gottes-Hoffnung. Die Urgemeinden müssen ihr vielfach sehr nahe gestanden haben. Montanisten und Donatisten sind dann ihre Ausgestaltungen neben der das Sektenmotiv ausscheidenden Kirche. Die Kirche selber behält es in sich in Gestalt des Mönchtums, das aber zugleich unter kirchliche Kontrolle genommen und dem Geist der Anstalt eingegliedert wird. Vor allem auf der Höhe des Mittelalters entspringt neben dem Zusammenschluß der Kirche zur weltherrschenden Heilsanstalt die Sektenbewegung der Waldenser, an die sich die Wiklifiten und der Hussitismus anschließen. In der Reformationszeit brachen sie hervor als Wiedertäufer, die die Kindertaufe als das Kennzeichen der Massenkirche verwarfen. Von den Täufern wiederum geht die Bewegung weiter zu den Mennoniten und den englischen Puritanern, die in der Cromwellschen Revolution stark unter den Einfluß des Täufertums und des Sektenmotives gerieten. Seitdem sind bis heute immer neue Sekten mit den wesentlich gleichen Charakterzügen entsprungen. Aber auch innerhalb der protestantischen Kirche selbst spielt das Sektenmotiv seine Rolle. Der Calvinismus hatte es soweit aufgenommen als es mit dem Gedanken einer Volks- und Staatskirche vereinigt werden konnte und trug daher immer in sich den Gegensatz zwischen Massenkirche und Heiligkeitsgemeinde. Es liegt der Herausbildung der pietistischen Sondergruppen innerhalb des Calvinismus, dem Separatismus und in enger Verflechtung mit kirchlichen Ideen dem kontinentalen Pietismus zugrunde bis heute. Ja es hat die ganze Kirche selbst verwandelt und die heute herrschende eigentümliche Verbindung von kirchlicher Herrschsucht mit pietistischer Absonderung, von dogmatischer Altertümlichkeit und innerlich-subjektivistischer Begründung des Dogmas hervorgebracht.

Die sozialen und politischen Wirkungen dieser Gruppen, die in der neueren Zeit mit dem freikirchlichen und rigorosen Calvinismus sich nahe berühren, ist überall die religiöse Durchdringung des Mittelstandes und die Ausbildung eines arbeitsam geschäftlichen Geistes verbunden mit demokratisch-liberalen Neigungen. Die amerikanischen und englischen Mittelklassen sind von diesem Geiste stark bestimmt und beeinflussen damit die politisch-soziale Entwickelung ihres Landes. Im deutschen Luthertum freilich haben sich diese Tendenzen nur in der pastoralen Welt und im Adel wirklich durchzusetzen vermocht und sind daher hier in einem gänzlich konservativen Sinne umgebogen. In neuerer Zeit sind die sozialen Tendenzen des Sektentypus in christlich-sozialer Gestalt hervorgetreten.

Nicht zu verwechseln ist nun aber mit dieser Entwickelung des Sektentypus die der Mystik. Trotz vielfacher Verbindungen ist diese etwas anderes. Ihr Wesen ist das Dringen auf Unmittelbarkeit des gegenwärtigen religiösen Verhältnisses, die Gegenwart Christi im Geiste und die Immanenz Gottes in der Seele, die durch die Berührungen mit der christlichen Verkündigung und Geschichte nur geweckt wird. Hier wird die Geschichte überhaupt in zweite Linie gestellt und ist das unmittelbare Gefühl alles. Christus ist der Geist, der von seiner geschichtlichen Beschränkung frei ist und als unsichtbare Kraft aller religiösen Bewegung in den Seelen wirkt. Der Geist und nicht das Gesetz bestimmen die Christlichkeit. Daher ist auch die Ethik hier nicht die Bindung an die Bergpredigt als an das Gesetz Gottes und der Natur, sondern der freie Trieb des Geistes oder Gewissens, der entweder in asketisch scharfen Gegensatz gegen Fleisch und Sinnlichkeit als zerstreuende und veräußerlichende Mächte tritt oder über beides erhaben antinomistisch mit ihnen zu spielen imstande ist. Gelassenheit und Seelenfrieden, Gotteinigkeit und Gefühlsüberwallung charakterisieren die Individualethik und eine allgemein brüderliche Liebesgesinnung, die auf Seelenmitteilung und innere Wesensverbindung geht, die Sozialethik. Hier ist von Gemeindebildung, Gemeindekultus, Gemeindebeamten überhaupt nicht die Rede. Es fehlt die geschichtliche Bindung, die für Gemeindebildung und Kult nötig ist. Die Bibel ist Autorität, aber nur durch Auslegung im Geiste, der in

der Bibel sich selbst wiedererkennt und sie nach seinen inneren Erfahrungen deutet. Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Eine solche Religiosität verzichtet nicht bloß auch noch auf das Maß von Gemeindebildung, das die Sekte hat, sondern auch auf den ganzen Gemeindegedanken überhaupt. Es gibt nur die unsichtbare Kirche der Gemeinschaft des Geistes Christi, deren Glieder sich im Einzelfalle erkennen, in der Gesamtheit aber nur Gott bekannt sind. Die Kirche ist Babel und Weltmasse, die Sekte künstliche Selbstgerechtigkeit und neuer, bloß härterer und äußerlicherer, buchstäblicherer Gemeinschaftszwang. Die Freiheit des Geistes und die Gemeinschaft der Gesinnung und der Liebe ist alles. Vom christlichen Naturgesetz ist hier nicht mehr die Rede. Es ist identisch mit dem Geist oder dem religiösen Untergrunde in der Vernunft. Im ganzen aber gehört hier die Natur zum Fleisch und zur Materie. Vollends der im Grunde höchst aristokratische spiritualistische Gedanke weiß nichts von Demokratie und Gleichheit. Freilich kann er auch das relative Naturgesetz der Kirche sich nur duldend gefallen lassen ohne jeden Trieb, es zu bilden oder darauf sich einzurichten. Von Gemeinschaft und Kult ist daher überhaupt nur die Rede als von einer Sache ganz persönlicher Verbundenheit. Hier blüht das Wesen der freien, fließenden Gruppenbildung, die Gottesfreundschaft und das Philadelphentum, die Wirkung von Seelenleitern, Seelenfreunden und Virtuosen, die einen mit ihrer Person wieder zerfallenden Kreis um sich sammeln. Besondere soziale Klassenzusammenhänge hat eine solche Geistesrichtung naturgemäß überhaupt nicht. Sie ist allerdings an eine gewisse Subjektivierung, Verinnerlichung und Differenzierung der Bildung überhaupt gebunden, setzt die Verselbständigung des Laienelementes voraus. So ist es kein Wunder, daß sie ihre erste hohe Blüte in der spätmittelalterlichen Stadt erlebte, nachdem sie vorher in der altkirchlichen Literatur und in den Klöstern ihre Vertretung gefunden hatte. Sie blieb dann auch immer etwas mit der höheren geistigen Kultur Verbundenes, wo sie nicht in kümmerlichen Sentimentalitäten oder enthusiastischen Verworrenheiten stecken blieb.

Ihre erste bedeutende Entfaltung fand sie schon bei dem Apostel Paulus, der kirchliche und sektenhafte Elemente mit

ihr vereinigte. In dem Enthusiasmus der altchristlichen Gemeinden und in der Geistlehre des vierten Evangeliums fand sie eine weitere Darstellung. Dann fand sie in der sog. Gnosis und im Neuplatonismus begriffliche philosophische Unterlagen, die sie eifrig aufnahm und mehr oder minder gründlich christianisierte. In den ältesten Mönchsorden und einigen altchristlichen Schriftstellern erzeugte sie ihre ersten Blüten. Dann faßte der sog. Pseudo-Dionysius sie zusammen. Von da ging sie an das Abendland über, wo Scotus Erigena ihr den ersten großen Ausdruck gab. Aber erst auf der Höhe des Mittelalters bei den Victorinern und dem hl. Bernhard, dann bei den Franziskanern und Dominikanern entfaltete sie sich zu einer geistigen Macht im Abendlande. Dante hat ihr in seinem Paradiso ein großartiges Denkmal gesetzt. Daran reihen sich dann die tiefsinnigen und großartigen Gebilde der deutschen Mystik aus der Schule des Meisters Eckhardt. Deren Gedanken hat teilweise Luther aufgenommen, aber zugunsten der objektiven Kirchlichkeit wieder fallen lassen. Es ist sein Genosse Karlstadt, der sie wieder aufnahm und von da zur Opposition überging. Von da ab erhob sich, teilweise in enger Verbindung mit den doch ganz andersartigen Täufern, der protestantische Spiritualismus, dessen große Vertreter Sebastian Frank, Castellio und Coornheert sind. In einem kleinlicheren, enthusiastischen Sinne faßte sie dann Fuß bei den reformierten Pietisten, die ihre strenge Gesetzlichkeit damit gefühlsmäßig kompensierten, und bei den lutherischen erbaulichen Schriftstellern wie Johann Arndt, die die Trockenheit der Orthodoxie damit auffrischen wollten. Ein starker Strom strömte in die englische Revolution ein und fand dann sein ruhiges Bett in der Quäkergemeinde, dem einzigen, was an religiösen Kräften aus der großen Erregung übrig blieb. Innerhalb des deutschen Pietismus wurde sie von Gottfried Arnold und Dippel geistvoll und warm vertreten, vom Grafen Zinzendorf als Christusmystik zu einer besonderen Gemeinde organisiert. Die letzte bedeutende Erscheinung ist Lehre und Gemeinde Swedenborgs. Neben dem gehen bis heute eine Menge kleinerer Gruppen her, die im Verborgenen leben und wenig von sich reden machen. Sie haben sich vielfach mit Spiritismus und Theosophie verbunden.

Wo diese Mystik ihre allgemeinen religionsphilosophischen Unterlagen ausbaut und zu einer Theorie des in jeder Seele enthaltenen religiösen Lebensgrundes wird, da hat sie mit der modernen Philosophie sich berührt. Spinoza, Geulincx, Leibniz haben ihr nahe gestanden und nur mehr oder minder den christlichen Dualismus und Personalismus abgestreift. Lessings, Hamanns, Herders, Jacobis Religionsphilosophie nähern sich ihr. Mit der Romantik, Schleiermacher und Novalis, zieht sie in die große Literatur ein. Goethes Altersweisheit ordnet sie über den verschiedenen Erkenntnisstufen als letzte und höchste an, läßt sie aber immer durch die anderen begleitet und ergänzt werden. Hegels Religionsphilosophie berührt sich wieder mit Neuplatonismus und Gnosis. Schelling erweckt die alte mystische Literatur wieder zum Leben. Seitdem ist sie in einer philosophisch und immanent angehauchten Weise, zugleich ohne die Askese und die sentimentale Christusliebe, zur eigentlichen Religion des modernen Menschen geworden, der dementsprechend auch für Kirche, Gemeinschaft, Kultus und geschichtliche Bindung wenig Interesse und Verständnis hat. Auch in die wissenschaftliche Theologie ist sie tief hineingedrungen, deren religionsphilosophische Grundlegung seit Schleiermacher und Hegel mit ihr nahe verwandt ist. Sie befindet sich eben deshalb in scharfer Spannung gegen die pietistisch aufgefrischte und belebte Orthodoxie, die in den Kirchen des 19. Jahrhunderts wieder die Vorherrschaft erlangt hat. Ihre soziale Bedeutung liegt daher mehr in der Auflockerung des Kirchentums und in der Beförderung der modernen autonom-individualistischen Stimmungen. Mit den sozialen Problemen der Vergangenheit und der Gegenwart hat sie sehr wenig zu tun.

Damit ist der Überblick über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen erschöpft. Es zeigt sich auch von dieser Seite her, eine wie komplexe Größe das Christentum ist und wie wenig es mit einer bestimmten Formel zu fassen ist. Alle geschilderten Gruppen haben echten Grund in seinem Wesen und gehen doch in recht verschiedener Richtung auseinander. Jeder Versuch, das Christentum in den sozialen Problemen der Gegenwart mit zur Überwindung und Lösung

herbeizuziehen, muß mit dieser Verschiedenheit rechnen und muß beachten, daß alle bisherigen Soziallehren des Christentums auf Verhältnisse eingestellt waren, die nicht die der Gegenwart waren, daß sie also sämtlich nicht ohne weiteres auf die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft passen. Welchen Anteil auch immer die christliche Idee an der Sozialphilosophie der Gegenwart behaupten mag, das Problem der Gegenwart ist jedenfalls ein neues.

Die Ausgrabungen in Kleinasien.

Von Professor R. Heberdey in Innsbruck.

Mit dem Tage, an dem vor nun etwas mehr als drei Dezennien C. Humann zum ersten Male auf dem Burgberge von Pergamon den Spaten ansetzte, beginnt für die archäologische Erforschung von Kleinasien eine neue Epoche. Wie viel und wertvolles auch bis dahin an verschiedenen antiken Stätten durch Ausgrabung dem Boden abgewonnen war, hatte sich doch das Interesse nur einzelnen Objekten, meist berühmten Bauten, aber auch beliebten Gattungen von Werken der Kleinkunst zugewandt, ohne auf deren Einreihung in einen größeren örtlichen Zusammenhang Gewicht zu legen, so daß den Arbeiten oft die schönste Frucht vorenthalten blieb.

Auch in Pergamon war als nächste Aufgabe die Wiedergewinnung des großen Altares ins Auge gefaßt; aber die Erfahrungen von Olympia ließen schon von Anfang an keinen Zweifel aufkommen, daß es wissenschaftliche Pflicht sei, über die Erforschung eines isolierten Monumentes hinausgehend, durch Bloßlegung eines größeren Bereiches ein Bild der Gesamtanlage zu ermöglichen, auch auf die Gefahr hin, stellenweise auf bedeutsamere Einzelfunde verzichten zu müssen.

Dieses weitgesteckte Ziel, das aber allein klaren Einblick in die topographischen und historischen Zusammenhänge verhieß und auch in reichem Maße einbrachte, ist für die weiteren Ausgrabungen in Kleinasien vorbildlich geblieben. In Pergamon selbst wurde, nachdem die Grabungen auf der Hochburg zum Abschlusse gebracht waren und in zehnjähriger Pause die Verarbeitung der Ergebnisse genügend gefördert erschien, als zweite Etappe die Erforschung der Abhänge in Angriff genommen, und die Arbeiten in Troia, Magnesia a. M., Priene, Ephesus und Milet, zu dem in diesem Sinne das Didymaion nur einen allerdings gewaltigen Anhang darstellt, haben in gleicher Auffassung von vornherein zielbewußt die Aufklärung des Stadtbildes in weitestem Umfange angestrebt.

Wohl fehlt noch viel, daß das letzte Ziel erreicht wäre, — nicht immer bringt der Spaten gefügig, was, der ihn führt, am heißesten ersehnt, am zuversichtlichsten zu erwarten sich berechtigt glaubt — und weite Lücken klaffen, die zu füllen lohnende Aufgabe weiterer Forschung sein wird. Aber schon heute sind wir imstande, das Entstehen, Blühen und Vergehen der Hauptmetropolen des kleinasiatischen Griechentums im einzelnen zu verfolgen, ihre äußere Erscheinung mit einer Anschaulichkeit uns zu vergegenwärtigen, die noch vor wenigen Jahrzehnten die Wissenschaft kaum zu erträumen gewagt hätte.

Von dem bisher Erreichten Ihnen eine Übersicht zu bieten, sollen diese Vorträge sich bemühen, als Rechenschaftsbericht über die Vergangenheit und Ausblick zugleich auf die Aufgaben der Zukunft.

Die Probleme der ältesten Epochen, wie sie zumal Troia in überraschender Weise gelöst und neu gestellt hat, zu behandeln, muß ich mir dabei versagen; zu viel des Hypothetischen haftet ihnen an und zu groß ist der Abstand, der sie von den Zeiten historischer Überlieferung trennt, als daß sich ihre Erörterung in diesem Zusammenhange empfehlen könnte.

Auch davon möchte ich absehen, die Städte gesondert nacheinander vorzuführen, schon weil die beschränkte Zeit dafür nicht ausreichen würde, aber auch um nicht in Schilderungen gleich oder ähnlich wiederkehrender Einrichtungen mich wiederholen zu müssen. Vielmehr lockt der Versuch, eine Auswahl dessen, was wir von den einzelnen Städten wissen, wie in einem Brennspiegel zusammenzufassen zu dem Bilde einer Idealstadt, das, ohne als solches reale Existenz zu besitzen, doch in seinen Grundzügen in allen unverkennbar ist.

Über das Meer sind die Griechen nach Kleinasien gekommen, Handel und Verkehr waren ihr Haupterwerbszweig und bildeten die Quelle ihres Reichtums — das müßten wir auch ohne die Stütze der literarischen Überlieferung aus der Lage ihrer Ansiedlungen erschließen. Am Meeresstrande in geschützten Hafenbuchten, womöglich nahe der Mündung größerer Flüsse, und längs dieser landeinwärts dem Zuge der großen Verkehrsadern folgend, finden wir ihre ältesten und bedeutendsten Städte: so zieht sich von Milet beginnend eine lange Reihe an der Mündungsbucht des Maeander und an diesem strom-

aufwärts hin, besetzt Ephesus den Ausgang des Kaystertales, zugleich die Kopfstation des uralten, von den Persern zur Reichsstraße ausgebauten Handelsweges aus Innerasien, Smyrna und Phokaea die Hermosmündung, zahlreiche kleinere Gründungen die vorspringenden Halbinseln der Westküste.

Auch die weitere Entwicklung gerade der bedeutendsten ist durch diesen innigen und unentbehrlichen Zusammenhang mit dem Meere wesentlich bestimmt. Die drohende Gefahr, durch Versandung der Mündungsbuchten der großen Ströme vom Seeverkehr abgeschnitten zu werden, zwang im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert viele zur Verlegung an gesichertere Punkte. So sind Ephesus, Priene, Milet, Magnesia a. M. teilweise über große Entfernungen hinweg übersiedelt, Smyrna nach langer Verödung an anderer Stelle neu erbaut worden, weniger lebenskräftige wie Myus, frühzeitig untergegangen. Leider ist es bisher nur ausnahmsweise gelungen, neben der jüngeren auch die ältere Stadtlage zu ermitteln; Milet bildet da eine überaus wertvolle Ausnahme, von der wichtige Bereicherung unserer Kenntnis zu erwarten steht.

Durch Jahrhunderte gelang es, mit Hilfe ausgedehnter Dämme und künstlicher Hafenanlagen, wie sie in Ephesus besonders bezeugt sind, dem fortschreitenden Verderben Einhalt zu tun. Als aber in dem allgemeinen Niedergange der byzantinischen Epoche die Kräfte erlahmten, hat die mühsam beschworene Macht ihr Werk vollendet und mehr als Kriegsnot und Fremdherrschaft die einst blühenden Städte zu armseligen Dörfern herabgedrückt. Einzig Smyrna hat sich dank dem geringeren Wasserreichtum des Hermos und der großen Ausdehnung der Bucht, wohl auch der günstigeren Lage der Flußmündung, bis heute als Hafenstadt zu erhalten und das Erbe ihrer einstigen Rivalen anzutreten vermocht. Und auch da bedurfte es eines gewaltsamen Eingriffes in die natürliche Entwicklung, der im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts dem Flusse ein neues Bett bahnte und doch nach Ansicht der Fachleute das Ende nur hinauszuschieben, nicht dauernd fernzuhalten vermag.

Andersartig hat sich Pergamon entwickelt. Ursprünglich kaum mehr denn ein Zufluchtsort für die Landbevölkerung der Umgegend in Kriegszeiten, später infolge seiner sicheren

Lage zur Schatzfeste auserkoren, gelangt es zu städtischer Bedeutung durch rein politische Fügungen, die den Attaliden gestatteten, eine ausgedehnte Herrschermacht in ihrer Hand zu vereinigen und mit ihr den Römern ihre Residenz als Großstadt zu vererben. Gewiß darf neben anderem auch diese Unabhängigkeit von der physischen Entwicklung des Landes mit als Grund für die nie ganz unterbrochene Blüte der Stadt angeführt werden.

Der einheimischen Bevölkerung, die sie bei der Einwanderung in wohl meist kleineren Siedlungen vorfanden, sind die Griechen nicht als Eroberer gegenübergetreten und haben es verstanden, nach den ersten unvermeidlichen Kämpfen bald zu freundschaftlichem Nebeneinander zu gelangen, in dem ihre überlegene Kultur und Volkskraft langsam aber sicher die Oberhand gewann. Auch dies spricht sich in vielen Zügen, am deutlichsten auf religiösem Gebiete aus. Die fremden Götter wurden nicht vertrieben oder unterdrückt, sondern den aus der Heimat mitgebrachten zur Seite gestellt, bald mit einzelnen von ihnen identifiziert und allmählich hellenisiert. Nur daß gegen Griechenbrauch die Hauptgottheit nicht in, sondern außerhalb der Stadt ihr Heiligtum hat, wie dies in Ephesus, Milet, Kolophon nachweisbar ist, von anderen Städten zunächst nur vermutet werden kann, zeugt auch in historischer Zeit noch für ihre ursprüngliche Volksfremdheit.

Dem freundlichen Verhältnis zur Urbevölkerung entsprechend wird man sich die ältesten Griechenorte mehr als offene Ansiedlungen, denn als befestigte Städte vorstellen dürfen. Die Einfälle räuberischer Barbaren, die Bildung großer Reiche im Hinterlande, nicht zuletzt die steten Streitigkeiten der Griechen untereinander führten dann zur Anlage fester Mauerringe. So tragen denn auch die Mauern von Alt-Milet, die einzigen, die aus archaischer Zeit erhalten sind, nicht so hochaltertümlichen Charakter, umschließen auch ein zu großes Stadtgebiet, als daß man sie nahe an die Zeit der ersten Niederlassung heranrücken dürfte. Die späteren Neugründungen entsprechen natürlich in der Technik den Gepflogenheiten ihrer jeweiligen Epoche, auch darin, daß sie aus fortifikatorischen Gründen möglichst die Kammlinie der Randhöhen besetzen und so oft weite unbewohnbare Strecken in den Mauerring einbeziehen,

daneben aber wieder in geschickter Ausnutzung natürlicher Annäherungshindernisse ihn am Rande von Felsabstürzen und Steilschluchten unterbrechen. Die lehrreichsten Beispiele für beides bietet die aus dem Anfange des III. Jahrh. v. Chr. stammende Stadtmauer von Ephesus.

Innerhalb der Mauern war das Straßennetz ursprünglich gewiß ganz durch die wechselnde Bodengestaltung bestimmt; ein anschauliches Bild dürfen wir von der genaueren Erforschung Alt-Milets erwarten. An den Namen des Milesiers Hippodamos knüpft sich der Fortschritt, den am augenfälligsten, aber auch in doktrinärer Übertreibung Priene vergegenwärtigt. Ohne jede Rücksicht auf das stark bewegte Terrain sind die Straßen in gleicher Breite und gleichen Abständen parallel oder rechtwinklig zueinander durchgezogen. Verkehr zu Wagen oder Reittier ist daher nur in den von Nord nach Süd verlaufenden denkbar, von Ost nach West mußten die Straßen ganz oder zum größten Teile als steile Treppenwege gebildet werden. Ganz ähnlich scheint Neu-Milet angelegt gewesen zu sein, wo allerdings geringere Terrainhindernisse zu überwinden waren und die Nachteile des Systems sich weniger bemerkbar machten. In Ephesus findet sich der schachbrettartige Charakter des Stadtplanes nur in den Talniederungen, während im übrigen die natürlichen Verkehrsrichtungen gewahrt sind; das am spätesten zur Großstadt gewordene Pergamon scheint von dem Einflusse des hippodamischen Systemes überhaupt kaum berührt zu sein.

Durchweg, wenigstens in der hellenistischen und römischen Epoche, sind die Straßen mit polygonalen, später rechteckigen Platten gepflastert; die Stelle unserer Bürgersteige vertreten in den bedeutenderen die oft Hunderte von Metern weit zu beiden Seiten des Fahrdammes sich hinziehenden Hallen, deren Hinterwände sich gerne in kleine Buden öffnen, die Handwerkern und Verkäufern beliebte Unterkunft boten. Das ganze Straßenbild hat sich noch bis auf unsere Tage in den großen Bazaren orientalischer Städte unverändert erhalten. Für die Reinhaltung der Straßen, die bei dem, wie noch heute, auch in antiker Zeit größtenteils außerhalb des Hauses sich abspielenden Leben besonders dringliches Bedürfnis sein mußte, sorgen in dem kleinen Priene offene Gossen in der Straßenmitte, in den größeren

Städten unterirdische Kanäle. Selbst Straßenbeleuchtung ist in Ephesus durch eine Inschrift wenigstens für spätantike Zeit bezeugt.

Besonderes Augenmerk ist auf die Wasserversorgung verwendet. Klima und Lebensgewohnheiten bedingten großen Wasserverbrauch, den die spärlichen Quellen und Brunnen des Stadtgebietes, zu denen nicht immer ein nahegelegener Fluß ergänzend herangezogen werden konnte, bald nicht zu genügen vermochten. So hat in späterer Zeit jede bedeutende Stadt einen, oft auch mehrere Aquädukte aufzuweisen, die bisweilen Tagereisen lang an der Berglehne sich hinziehen, Quertäler in kühnen Bogenstellungen überbrücken. Wo das Gefälle besonders stark wechselte, verstand man sogar Hochdruckleitungen anzulegen, wie solche zuerst in Pergamon, bald auch in anderen Städten nachgewiesen werden konnten.

An geeigneten Punkten, am liebsten unter dem Schutze der Mauer, sind große Sammel- und Klärbassins angelegt, von denen das Wasser durch kunstvoll erdachte Verteiler in Ton- oder Bleirohren den verschiedenen Stadtteilen zugeführt wurde. Diese Bassins boten willkommenen Anlaß zu dekorativen Fassadenbauten mit reichem Statuenschmuck, den sogenannten Nymphäen; ein besonders prächtiges liegt unweit des Hauptmarktes von Milet, mehrere kleinere sind in Ephesus ausgegraben. Die Einzelleitungen münden in Laufbrunnen, die bald, wie an der Athenaterrasse in Priene, in einfachster Form gehalten, bald, wie in dem reizenden Brunnenhaus an der Theaterterrasse in Ephesus und am unteren Markte von Pergamon zu größeren Anlagen mit mehreren Öffnungen und Schöpfbassins ausgestaltet sind.

Den Bedürfnissen des täglichen Verkehres dienen die Agorai genannten öffentlichen Plätze, deren in fast jeder Stadt mehrere vorgesehen sind. Der ältere der beiden von Pausanias unterschiedenen Typen, der sicherlich auch in Kleinasien der ursprüngliche war, ist in reiner Gestalt nirgends nachzuweisen und höchstens in dem unregelmäßigen Grundrisse des oberen Marktes von Pergamon noch durchzufühlen. Allgemein herrscht der jüngere, den Pausanias bezeichnend den ionischen nennt: ein viereckiger Platz mit ringsumlaufenden Hallen, an die gewöhnlich größere oder kleinere Hintergemächer sich anschließen.

Der freie Mittelraum wird teils für temporäre, wie das Opferzelt in Priene, teils für ständige Bauten, Tempel, Staatsgebäude, Mausoleen, in Ephesus auch einmal für einen Uhrturm benutzt, und beherbergt daneben die Fülle der verschiedenartigsten Einzeldenkmäler.

An den Einmündungen der Straßen in die Plätze, gelegentlich auch als abschließende Prospekte, erheben sich ein- und mehrbogige Torbauten, reich mit Statuen geschmückt, die Vorläufer und Vorbilder der römischen Triumphbogen; großartige Beispiele sind in Ephesus und Milet erhalten. Ähnlich, wenn auch meist weniger prunkvoll, sind die Stadttore ausgestaltet.

Die Betrachtung der Einzelbauten beginnen wir billig mit den Wohnungen der Götter. Aus dem Entwicklungsgange der Ansiedlungen wurde bereits oben die Erklärung dafür gegeben, daß häufig die Hauptgottheit ihren Sitz außerhalb des Mauerringes πρὸ πόλεως hat; beizufügen ist noch, daß wenigstens in Milet und Ephesus in späterer Zeit innerhalb der Stadt Filialkulte nachweisbar sind. Jene ältesten Kultstätten, die in ihren Anfängen noch über die Einwanderung hinaufreichen, sind es, die uns die wertvollsten Aufschlüsse über die Entwickelung des Kultus gewährt haben und noch in Aussicht stellen.

Abgeschlossen ist die Erforschung bisher nur im Artemision von Ephesus. Hier lassen sich nicht weniger als fünf Heiligtümer nachweisen, die im Laufe der Jahrhunderte an derselben Stelle in zunehmender Pracht und Ausdehnung sich abgelöst haben.

Den bescheidenen Anfang bildet das unter freiem Himmel stehende Kultbild mit einer Opferplattform vor sich, inmitten eines kleinen umfriedeten Temenos. In einer ersten Umgestaltung werden Basis des Kultbildes und Altarplattform auf etwas höherem Niveau miteinander vereinigt und mit einem baldachinartigen Naos überdeckt. Auf der nächsten Stufe tritt bei neuerlicher Hebung und Vergrößerung des Ganzen bereits die typische Teilung in Pronaos und Cella auf, an den Längswänden des Temenos scheinen Innensäulen angeordnet gewesen zu sein. Vollständig hellenische Formen zeigt der vierte, seine Vorgänger an Größe und Pracht weit übertreffende Bau, zu dem, wie Überlieferung und Inschriften

lehren, der Lyderkönig Kroisos reiche Beisteuer lieferte. Ein doppelter Säulenkranz umgibt eine langgestreckte Cella, die mit ihren Innensäulen um das in der Mitte stehende Kultbild deutlich die Erinnerung an die ältere Gestalt des Heiligtums wahrt, tiefe, gleichfalls mit Säulen geschmückte Vorhallen öffnen sich nach Ost und West.

Von Herostratos, angeblich in der Geburtsnacht Alexanders des Großen, durch Brand zerstört, wurde dieser Tempel durch einen Neubau ersetzt, den die folgenden Jahrhunderte unter die Wunder der Welt zählten. Nur die gewaltigen Fundamente, die den Fußboden des neuen Tempels um 1,50 m über den älteren hoben, sind noch teilweise erhalten, vom eigentlichen Baue liegt kaum noch ein Stein an alter Stelle, die spärlichen Bruchstücke der Skulpturen sind im British Museum vereinigt. Trotzdem vermögen wir uns auch von diesem Tempel eine ausreichende Vorstellung zu bilden; wir danken dies dem Umstande, daß er auf gleichem Grundrisse und genau axial über dem älteren errichtet war, selbst archaische Einzelheiten, wie die Reliefzier der untersten Säulentrommeln von ihm herübernahm, so daß alles, was sich über diesen aus seinen unter und in den späteren Fundamenten bewahrten Resten ermitteln läßt, gleichzeitig für den jüngeren Geltung hat. Unleugbar spricht sich darin ein starker konservativer Zug aus, der noch schärfer in der Tatsache hervortritt, daß in allen fünf Anlagen trotz so gewaltiger Erweiterungen und Umgestaltungen der Platz des Kultbildes stets derselbe blieb.

Analog dieser Entwicklung des ephesischen Artemisions dürfen wir uns auch die Geschichte des Apollotempels von Didyma, des klarischen Orakelheiligtums u. a. vorstellen; möge das Glück den dort noch unvollendeten Arbeiten hold sein und uns instand setzen, die einzelnen Phasen in ähnlicher Weise zu verfolgen.

Hochaltertümliche Eigenart hat wenigstens im Grundrisse bewahrt das Delphinion in Milet: inmitten eines viereckigen, von Hallen umgebenen Bezirkes stand, der überdachten Cella entbehrend, unter freiem Himmel die Bildsäule des Gottes. Meist aber ordnen sich die Tempel der aus der Heimat mitgebrachten Götter schon von Anfang an in die geläufigen Typen ein.

Gleiches gilt auch von den erst in der Diadochenzeit aus der Verehrung eines zum Ahnherrn des Geschlechtes offiziell erklärten Gottes entwickelten Herrscherkulten, die dann unter der Römerherrschaft durch den der Kaiser fortgesetzt und verdrängt wurden. Nur eine Besonderheit scheidet sie von den alten, in der Volksreligion wurzelnden Kulten. Erwachsen aus den Loyalitätsbestrebungen eigens dafür gebildeter Vereine und stets von diesen gesondert gepflegt, entbehren sie, soweit wir sehen können, niemals eines für die Kultgenossenschaft bestimmten, besonderen Versammlungslokales, an das gerne auch ein eigenes Temenos angeschlossen wird. Lehrreich sind hierfür die Verhältnisse in Pergamon. Der Kult der Attaliden knüpft an den des ἀρχηγέτης τοῦ γένους, Dionysos Kathegemon an und neben diesen Tempel auf der Theaterterrasse tritt das Haus der Ἀτταλιασταί in unmittelbarer Nachbarschaft des Theaters. Der Tempel des Augustus und der Roma, nach dem die Stadt zum ersten Male sich νεωκόρος „Tempelwahrerin" nennen durfte, ist zwar mit Sicherheit noch nicht nachgewiesen, doch wird man ihn vielleicht in dem nach einem Detail der Ornamentik bisher dem Dionysos zugewiesenen Tempel auf dem oberen Markte erkennen dürfen; Verwendung gerade eines Dionysostempels war durch den Attalidenkult nahe gelegt und als Versammlungslokal für die Hymnoden, die den Dienst versahen, bietet sich ungesucht das bisher in seiner Bestimmung nicht erklärte Haus am Westrande des Marktes mit der Bildnische im Hauptsaale und dem kleinen anschließenden Temenos dar. Dem Zeus Philios mit Traian und Hadrian als σύνναοι θεοί ist der mächtige Tempel auf der obersten Burgterrasse geweiht, für die Hymnoden vielleicht das Gemach in der Südwestecke der den heiligen Bezirk umschließenden Hallen eingerichtet. Für die dritte Neokorie endlich wird Caracalla als νέος Διόνυσος statt eines besonderen Tempels das unter Traian restaurierte Heiligtum auf der Theaterterrasse zugewiesen, wobei sicherlich auch das alte Attaleion zugleich mit dem Tempel für den neuen Kult bestimmt wurde.

Unter den öffentlichen Bauten profaner Bestimmung spielen die politischen Zwecken dienenden eine bedeutsame Rolle. Die Volksversammlungen fanden zwar sicherlich vielfach im Theater statt — in Ephesus ist dies für die Kaiserzeit ausdrücklich

bezeugt —, dagegen hielt der Rat seine Sitzungen gewiß durchwegs in geschlossenen Räumen ab. Als Ekklesiasterion gilt sicherlich mit Recht das zierliche überdachte θέατρον an der Nordostecke des Marktes von Priene. Ein kleiner viereckiger Platz mit einem von Bukranien und Guirlanden geschmückten Altar ist auf drei Seiten von ansteigenden Sitzstufen umschlossen, an der vierten stehen Bänke für die Versammlungsleiter. Die Zahl der Sitzplätze (640 nach Wiegands Berechnung) wäre für eine Ratsversammlung unverhältnismäßig groß, entspricht dagegen vollkommen der voraussetzlichen Anzahl der stimmfähigen Bürger der sicherlich nie sehr volksreichen Kleinstadt.

Ein ähnlicher Bau, nur größer und prunkvoller, erhebt sich zwischen Süd- und Nordmarkt von Milet. Durch ein dreitoriges Propylon betritt man den hallenumgebenen offenen Vorhof, in dessen Mitte in römischer Zeit ein reliefgeschmücktes Ehrengrab errichtet wurde; dem Propylon gegenüber liegt der überdachte Saal mit den im Halbkreis sich aufbauenden Sitzreihen. An Stelle des festen Altars ist ein tragbarer anzunehmen, der ebenso wie die fehlenden Bänke oder Throne für die Vorsitzenden von Fall zu Fall aufgestellt wurde. Nach der Weihung an Apollon von Didyma, Hestia Bulaia und den Demos wird der Bau Rathaus genannt und hat sicherlich auch für die Ratssitzungen gedient; aber seine 1200 Sitze sind selbst für die Bule einer großen Stadt wie Milet bei weitem zu viel — in Ephesus zählt sie 450 Mitglieder. So scheint es, daß er zunächst für die Volksversammlungen errichtet und in den Raumverhältnissen bemessen, daneben aber auch für Ratssitzungen bestimmt wurde, eine Doppelverwendung, die nach der Weihinschrift ohne weiteres zulässig, ja in ihr fast angedeutet erscheint, und dann wohl auch auf Priene übertragen werden darf.

Ein Prytaneion, in dem die öffentliche Speisung der Vorsitzenden des Rates und der Ehrengäste des Staates, wohl auch andere Zusammenkünfte der ersteren abgehalten wurden, ist bis jetzt nur in Priene neben dem Ekklesiasterion aufgefunden. Seiner Bestimmung gemäß zeigt es den Grundriß eines Privathauses mit Peristylhof, ist aber mehrfach umgebaut und stark zerstört.

Schwer entbehrlich für die geistige Kultur und daher in jeder ansehnlicheren Stadt vertreten ist das Theater. Schon

von früher Kaiserzeit an herrscht durchweg der römische Typus mit halbkreisförmiger, tiefliegender Orchestra, erhöhtem Spielplatz und architektonisch reich ausgestalteter, meist mehrere Stockwerke hoch aufragender Bühnenfront. Neben den überraschend wohl erhaltenen, aber noch nicht vollständig ausgegrabenen Theatern von Pamphylien und Pisidien bietet besonders Ephesus ein lehrreiches und auch im einzelnen in allem Wesentlichen sicher zu rekonstruierendes Beispiel. Wie dieses sind aber die meisten der römischen Theater erst nachträglich aus dem älteren griechischen Typus, in dem das Spiel auf dem Niveau der kreisförmigen Orchestra vor sich ging, umgebaut und haben für die Erkenntnis des letzteren in seinen mannigfachen Spielarten überaus wichtige Reste erhalten, die freilich erst mühevollem eingehenden Studium sich ganz erschließen.

Am wenigsten tiefgreifend war der zudem fast völlig wieder verschwundene Umbau in Priene, sodaß uns hier geradezu ein Musterbeispiel eines griechischen Theaters erhalten ist. Noch jetzt liegt der Vollkreis der Orchestra unverändert vor uns und stehen die dorischen Säulen des Proskenion zum Teile noch mit dem Gebälke aufrecht. Sogar die Zurichtung der Säulen ist noch erkennbar, vermittelst deren zwischen sie bemalte Holztafeln eingeschoben und so die Proskenionhalle je nach den Anforderungen der Dramen für die willige Phantasie der Zuschauer zu beliebigem Hintergrunde umgeschaffen werden konnte.

In Pergamon wieder hat die Rücksicht auf den Verkehr, der ein Verstellen der ohnedies schmalen Theaterterrasse durch einen ständigen Steinbau nicht zuließ, dazu geführt, bis in späthellenistische Zeit für Bühnenhaus und Proskenion den alten Holzbau beizubehalten, der jedesmal neu aufgeschlagen und wieder abgebrochen wurde. Nur die tief unter das Pflaster hinabgeführten, außerhalb der Spielzeit mit Steinplatten überdeckten Löcher für die Vertikalpfosten sind erhalten und ließen Dörpfelds Scharfsinn den der Zeit der Anlage entsprechend völlig entwickelten Grundriß erschließen.

Unter den übrigen Theatern ist das ephesische in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Einerseits ist hier allein der Aufbau des Obergeschosses der Skene mit einer durch sieben weite Öffnungen fast ganz in schmale Pfeiler aufgelösten Bühnen-

front genauer erkennbar, andererseits ist für die Entwicklungsgeschichte des Theaterbaues von größter Wichtigkeit, daß noch der Umbau des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die kreisförmige Orchestra und das schmale Proskenion an ihrem äußersten Rande beibehält.

Neben den Theatern schuf man für intimere literarische und musikalische Vorführungen die kleineren Odeen, von denen eines in Ephesus ausgegraben ist. Es ist in der späteren Kaiserzeit erbaut und schließt sich im Grundriß und Aufbau ganz an das Muster der römischen Theater an, scheint auch, darin von dem Üblichen abweichend, nicht überdacht gewesen zu sein.

Wettrennen und andere agonistische Darbietungen fanden in den Stadien ihre Stätte. Genauer bekannt ist bisher nur das von Priene, das von dem geläufigen Typus dadurch abweicht, daß es nur an der einen Langseite Sitze aufzuweisen hat. Wie sich hierin die bescheidenen Verhältnisse der kleinen Landstadt nicht verkennen lassen, so auch in dem Mangel eines besonderen prunkvollen Einganges, wie wir ihn in triumphbogenartiger Gestalt in Milet und Ephesus finden. Interessant, wenn auch leider nicht ganz verständlich sind die aus zwei verschiedenen Epochen stammenden Ablaufvorrichtungen am Eingange in die Bahn.

Reiche Fürsorge genoß die Erziehung der Jugend; ihrem Namen entsprechend berücksichtigen die Gymnasien neben der geistigen auch, mehr als unsere heutigen Schulen, die körperliche Ausbildung, und dies kommt auch in der baulichen Anlage deutlich zum Ausdrucke. Ziemlich genau den Vorschriften des Architekten Vitruvius entspricht das besser erhaltene untere der beiden Gymnasien von Priene. Um einen viereckigen offenen Mittelhof laufen ringsum gedeckte Hallen, die nördliche von doppelter Tiefe, um Läufern, Ringern u. a. bei stürmischem Wetter Schutz zu gewähren. An die Rückwände der Hallen schließen verschiedenartige Gemächer an. Einige sind mit umlaufenden Sitzbänken versehen, von denen die Jugend den Vorträgen der Lehrer, Philosophen und Rhetoren lauschte, in der Zwischenzeit auch die Muße benutzte, nach altem wie neuem Brauch ihre Namen in die Wände einzukritzeln. In einem anderen war für die Körperpflege durch marmorne,

aus einer Wasserleitung gespeiste Waschtröge und Fußbadwannen gesorgt, das für die gymnischen Übungen unentbehrliche Öl im Eläothesium, der Sand im Conisterium aufbewahrt. Ähnlich, nur prunkvoller und in größeren Verhältnissen, ist das aus flavischer Zeit stammende Gymnasium von Ephesus (in den vorläufigen Berichten anfänglich irrig als römische Agora bezeichnet) erbaut. Originelle Anpassung zugleich an die Terrainverhältnisse und die Gliederung des Unterrichtes tritt uns in Pergamon entgegen. Drei Gymnasien bauen sich, den Altersstufen der παῖδες, ἔφηβοι und νέοι entsprechend, in Terrassen übereinander auf, sodaß das Stadion im Kellergeschosse unter der Südhalle des obersten untergebracht werden konnte. Zu den von Vitruv aufgezählten Räumen treten hier noch kleine Tempel hinzu, von denen der auf der zweiten Terrasse an seinen Wänden die Jahrgangslisten der Epheben eingemeißelt trug. Im obersten sind nachträglich mehrere der einfachen älteren Lehrzimmer durch ein Auditorium mit ansteigenden Sitzreihen, andere durch einen großen Saal ersetzt, der dem Kaiserkultus geweiht war.

Dem Bildungsbedürfnis der Erwachsenen und der Pflege der Wissenschaft boten reichen Stoff die in besonderen Bibliotheksgebäuden gesammelten Bücherschätze. Weltberühmt war ob ihres Reichtums und der an ihr herangebildeten Gelehrtenschule die Bibliothek der Attaliden in Pergamon. Um so überraschender wirkt die bescheidene Einfachheit, mit der sie in einem Annex des Athenaheiligtums untergebracht war. In Holzgestellen auf einem steinernen Sockel, der, um das Eindringen der Feuchtigkeit durch die Außenmauern zu verhindern, von ihnen etwa 0,50 m abgerückt war, lagen die Rollen aufgestapelt. Den Hauptschmuck des Saale's bildete die Marmorkopie der Athena Parthenos des Phidias; Hermen und Büsten berühmter Dichter und Philosophen darf man sich im Mittelraum und auf den Gestellen aufgestellt denken.

Viel anspruchsvoller präsentiert sich der Bau, der in Ephesus in frühhadrianischer Zeit zum Gedächtnis des Prokonsuls von Asien Ti. Julius Celsus Polemaeanus von seinem Sohne Aquila und dessen Erben aufgeführt wurde. Eine breite, von Statuen des Celsus flankierte Freitreppe führt von einem kleinen Platze im Südosten der griechischen Agora vor eine zweistöckige,

eigenartig gegliederte Säulenfassade, in deren Nischen und als Bekrönung der Attika allegorische Statuen und Portraitfiguren der Stifter aufgestellt waren. Durch drei breite Türen betrat man den marmorgepflasterten Büchersaal, den eine trotz der mächtigen Dimensionen von keinen Innenstützen getragene Decke überspannte. Die Bücherrollen waren in Wandnischen zwischen den Säulen einer auf hohem Sockel an drei Seiten umlaufenden, dreigeschossigen Innenarchitektur untergebracht, auch hier wieder durch einen 1 m breiten Gang zwischen Rückwand und Außenmauer vor Feuchtigkeit geschützt. Der Mitteltür gegenüber wird die Säulenreihe von einer halbkreisförmigen, durch alle Stockwerke durchgehenden Nische unterbrochen, die sicherlich für eine Statue — vielleicht auch hier der Athena — gedacht war, diesen Schmuck aber nach Ausweis des Befundes an der Standfläche niemals erhalten hat. Unter ihr ist in den Fundamenten, von dem nördlich hinter der Bücherwand verlaufenden Gange aus zugänglich, eine niedrige Grabkammer ausgespart, die den tadellos erhaltenen, mit guirlandentragenden Niken und Eroten gezierten Marmorsarkophag des Celsus birgt. Für mehr als 10000 Rollen boten die dreißig Nischen Platz; ungelöst bleibt leider die Frage, wie man über den hohen, aber wenig vorspringenden Sockel, zumal in den oberen Geschossen, zu den Kästen gelangen konnte.

Einer bekannten Liebhaberei der Bevölkerung trugen schließlich die Thermen Rechnung, deren in jeder Stadt eine oder mehrere nachweisbar sind. Leider hat hauptsächlich wegen ihres Umfanges die Erforschung dieser Anlagen spät eingesetzt; genauere Kenntnis ist erst von der Vollendung der Ausgrabung der beiden Thermen von Milet zu erwarten.

Von dem Prunke der öffentlichen Bauten stechen die Privathäuser durch Kleinheit und bescheidene Ausführung erheblich ab. Selbst die leider sehr zerstörten und noch nicht abschließend veröffentlichten Reste der Attalidenpaläste weisen keineswegs auf übertriebene Pracht, wenn sie auch naturgemäß größer angelegt und, wie die erhaltenen kunstvollen Mosaiken ahnen lassen, mit erlesenem Geschmacke ausgestattet waren.

Zwei Typen scheiden sich deutlich voneinander. Der ältere, für uns hauptsächlich durch Priene vertretene, zeigt in seiner

einfachsten Gestalt vor dem einzigen Wohnraum (οἶκος). der dann der ganzen Familie genügen mußte, eine überdachte Vorhalle (προστάς), die sich auf einen offenen, gepflasterten Hof (αὐλή) öffnet. Die Verbindung mit der Straße stellt ein schmaler, meist gedeckter Korridor her, dessen Eingangstür gerne für ein kleines πρόθυρον Platz läßt. Als Küche dienen Vorhalle oder Hof, wo sich mehrfach Reste primitiver Herde gefunden haben. Reicher entwickelte Beispiele fügen seitlich an den οἶκος Zimmer an, verlegen wohl auch die Wirtschafts- und Dienerräume an die gegenüberliegende Seite des Hofes. Die Frauengemächer werden dann entweder als Oberstock über der Hauptwohnung, oder durch Verdopplung des Grundrisses gleichsam in einem Nebenhause untergebracht.

Der jüngere Typus ist das von Delos und sonst wohl bekannte Peristylhaus, in dem die Wohnräume um einen umsäulten, viereckigen Mittelhof angeordnet sind. Er liegt den Attalidenpalästen zugrunde und bildet mit Ausnahme von Priene, wo er nur durch einige aus dem älteren Typus umgebaute Häuser vertreten ist, die durchgängige Regel.

Als Fußboden der Wohnräume erscheint vielfach bloß Lehmestrich, daneben einfaches Mosaik aus Kieseln; nur Begüterte konnten sich künstlerisch ausgeführtes Mosaik oder Belag aus verschiedenfarbigen Marmorplatten gönnen, beides kommt in römischer Zeit immer mehr in Aufnahme. Die Türen werden, um Raum zu sparen, gerne als Doppeltüren, die sich nach innen öffnen, hergestellt. Fenster sind selten, klein und eng gegittert und spielen für Licht- und Luftzufuhr offenbar keine bedeutende Rolle.

Die meist aus Bruchstein aufgeführten Wände sind in älterer Zeit mit Stuck überzogen, der, der Marmorarchitektur nachahmt, Gesimse und Gebälk in plastischer Ausführung zeigt. In römischer Zeit wird Marmorvertäfelung beliebt, die in den Zeiten des Niederganges in roher Malerei imitiert wird.

Das im voranstehenden entworfene Bild ließe einen charakteristischen Zug vermissen, würde nicht der zahlreichen Ehren- und Erinnerungsdenkmale gedacht, die, aus öffentlichen und privaten Mitteln errichtet, das Weichbild der Stadt in immer zunehmender Fülle belebten. Die einzelnen Formen aufzuzählen und zu beschreiben, verbietet ihre große Zahl und der

unendliche Wechsel des Geschmackes. Es sei nur darauf hingewiesen, daß zur Erinnerung an errungene Siege der Stadt unter der Römerherrschaft auch des Reiches, tempelartige Bauten auf hohen Sockeln, ein- oder mehrstöckig und von Tropaeen oder Niken bekrönt, besonderen Anklang fanden. Architektonisch eigenartige Beispiele aus späthellenistischer Zeit hat Ephesus geliefert, ebendaher stammen auch die wirkungsvollen Kolossalreliefs am Sockel eines dem Gedächtnis der Partherslege des Marcus und Verus gewidmeten Monumentes.

Neben der lebenden verdient auch die Stadt der Toten Beachtung. Nach Sitte und Vorschrift erfolgt die Bestattung allgemein außerhalb der Mauern, nur als besonders ehrende Ausnahme wird sie innerhalb der Stadt, und dann an bedeutungsvoller Stelle, auf dem Markte, vor den Staatsgebäuden, oder wie für Celsus in der ihm gewidmeten Bibliothek zugestanden. So ziehen sich vor den Toren ausgedehnte Nekropolen die Landstraßen hin, in buntem Wechsel bald einfacher, bald vielteiliger unterirdischer Anlagen und hochragender Sarkophage und Grabhäuser, den im einzelnen zu schildern nicht dieses Ortes ist.

Ein neues Element fügt dem Bilde ein das seit Konstantin d. Gr. ungehindert aufstrebende Christentum mit seinen Kirchen, in denen sich die Gottesverehrung ihrem neuen Wesen gemäß auch neue Formen schafft. Anfänglich benützt man zwar noch gerne ältere Bauten und bequemt sich deren Überbleibseln an, bald aber führt man sie von Grund aus neu auf und entwickelt selbständige künstlerische Eigenart. Ein großartiges und lehrreiches Beispiel bietet die Marienkirche von Ephesus, in der ein ganzer Komplex von Gebäuden allmählich zusammengewachsen ist.

Den Kern bildet die vielleicht noch in konstantinischer Zeit über einem Marmorsockel aus Ziegeln aufgeführte Kreuzkuppelkirche mit breitem Mittel- und schmalen nach Osten in Kapellen endigenden Seitenschiffen, in der die bekannten Synoden tagten. An sie wurde unter Justinian in Hausteinwürfelbau im Osten eine dreischiffige Basilika, im Westen ein geräumiger Säulenhof angefügt. Zur selben Zeit oder wenig später wurde an letzteren ein von einer mächtigen Kuppel überdachtes Baptisterium angebaut, dessen Grundriß außen Zehnecksgestalt

zeigt, während über Kreuz gestellte Eingänge in das kreisförmige Innere mit dem in den Boden eingetieften Taufbecken führen. An die Basilika wieder schließen im Osten ein atriumartiger Saal mit Wasserbassin in der im Süden gelegenen Apsis und verschiedene kleinere Wohnräume an, vielleicht der Palast des Bischofs. In noch späterer Zeit endlich klebte man südlich an die Außenmauer der Basilika ein winziges Kapellchen an, das seines tiefen Niveaus halber vielleicht als Grabkirche gedeutet werden darf und interessante Proben später ornamentaler Wandmalerei erhalten hat.

An dieser Kirche läßt sich auch deutlicher als anderswo der Niedergang verfolgen, dem die einst so hoch stehende Kultur der Landschaft unter der byzantinischen Herrschaft unaufhaltsam zum Opfer fiel. Schon früh wurde die ältere Westkirche den Zwecken des Kultus entzogen und zu einem Vorraum der östlichen umgeschaffen. Als Ersatz für das durch ein Erdbeben zerstörte Baptisterium wurde am Ostende des Südschiffes der Basilika eine notdürftige Taufkapelle eingerichtet, in der Nordhalle des Westhofes nistete sich eine elende Warmbadanlage ein, für die ein in der Mitte des Hofes gegrabener Brunnenschacht spärliches Grundwasser lieferte. Der ganze Kultus konzentrierte sich auf die Ostkirche, die ihrerseits zu wiederholten Malen und immer dürftiger und elender repariert und umgebaut wurde.

An dem Schicksale dieses hervorragenden und bis in die spätesten Zeiten in hohen Ehren gehaltenen Monumentes christlicher Baukunst ermißt sich der Verfall des ganzen Landes; als Seldschuken und Türken ihm das Joch ihrer Herrschaft auferlegten, mögen sie wohl nicht allzuviel an wohlerhaltenen Denkmälern der Vergangenheit vorgefunden haben. Zumal den ersteren wird sogar ein neuer Aufschwung verdankt, von dem die prächtigen Moscheen von Ajasoluk und Balat, wie nun Ephesus und Milet genannt wurden, zeugen, ein Aufschwung freilich von nur kurzer Dauer, gefolgt von völligem Verfall, aus dem erst seit kurzem unter dem Einflusse europäischer Kultur das Land zu neuem Gedeihen sich aufringt.

Die italienische Kultur des 13. Jahrhunderts und die Entwicklung des modernen Geisteslebens.

Von Professor Dr. Walter Goetz in Tübingen.

1. Die italienischen Humanisten des 14. und 15. Jahrhunderts haben die Anschauung vom finsteren Mittelalter geprägt und der Folgezeit wie einen unverrückbaren Begriff überliefert. Erst die neuere Forschung hat den Nachweis geführt, wie sehr doch diese Italiener mittelalterliche Entwicklungslinien weitergeführt haben, ja wie sie selber oft noch mit den Gedanken des Mittelalters dachten. Die Renaissance wächst aus dem Mittelalter hervor, obwohl ihre wesentlichen Ergebnisse dann einen vollen Bruch mit dem Mittelalter zu bedeuten scheinen. Ohne die geistige Erziehungsarbeit des Mittelalters wäre die Renaissance nicht möglich gewesen.

Man hat den Individualismus zumeist als das entscheidende Moment der neueren Zeiten bezeichnet. Aber auch das Mittelalter kannte den Individualismus bereits in mannigfachen Formen, und das Leben der Neuzeit ist, im Unterschiede zum Mittelalter, weit mehr als nur Entwicklung des Individualismus. Die Nationalisierung von Staat und Kultur, die neue Auffassung vom Wesen des Staates, die Übernahme der geistigen Arbeit auf Laien, der Übergang der Wissenschaft zur Beobachtung und zur Selbständigkeit der einzelnen Gebiete, die Anlehnung der Kunst an die Natur, der gesteigerte Wirklichkeitssinn — das alles bedeutet für die neuzeitliche Entwicklung genau so viel wie die stärkere persönliche Freiheit oder wie der religiöse Individualismus. Das geschichtliche Leben läßt sich selten mit einer einzigen Formel umschreiben.

Alle diese vorherrschenden Kräfte neuzeitlichen Lebens sind in letzter Linie aus dem Mittelalter hervorgewachsen, aus Übergängen oder aus den Gegensätzen, die jede Entwicklung

wieder aus sich heraus erzeugt. Die gesamte europäische Menschheit reifte im 13. Jahrhundert einem neuen Zustand entgegen; aber Italien ist das Land, das allen andern voranging und ununterbrochen ein neues Ergebnis zum andern fügte. Die Vorbedingungen waren in Italien günstiger als anderswo. Aus der Entartung des spätrömischen Volkstums war durch germanische Zusätze eine neue, reichbegabte italienische Nationalität entstanden, deren entscheidende Eigenschaften freilich durchaus dem italienischen Boden und nicht dem Germanentum entstammten; das Weiterleben antiker Überlieferung durch alle Stürme hindurch gab den Italienern des späteren Mittelalters bereits ein Kulturniveau, das für neue Entwicklungen fähiger war als irgend ein anderes im Abendlande; ein vorwiegend städtisches Dasein begünstigte in hohem Maße die frühzeitige Entfaltung geistiger und künstlerischer Bestrebungen; ein ungeheurer wirtschaftlicher Aufschwung schuf die materiellen Vorbedingungen für das reichste Kulturleben.

Die Kreuzzugsperiode hat in erster Linie den wirtschaftlichen Aufschwung der italienischen Städte hervorgerufen. Sie gab ihnen die große Rolle, zwischen Orient und Abendland zu vermitteln: über die italienischen Städte ging die Masse aller orientalischen Waren. Bei dieser weiten Ausdehnung des Handelsverkehrs wurde die Geldwirtschaft die notwendige Form des internationalen Austauschs, und während die andern Länder des Abendlandes nur langsam ihre Naturalwirtschaft überwanden, zogen die Italiener aus der raschen Ausbildung der Geldwirtschaft den größten Gewinn: Bankwesen, Wechsel- und Kreditverkehr fanden in Italien ihre monopolartige Entwicklungsstätte, die italienische Münzprägung gewann einen vorteilhaften Vorsprung. Die Italiener wurden die Kaufleute der ganzen Welt. Wie sie in alle Welt hinauskamen, so brachten sie auch die Erfahrungen aus aller Welt in die Heimat zurück, das heimische Leben unablässig bereichernd und steigernd. Das eigene Gewerbe entwickelte sich in den italienischen Städten; bald war es neben dem großen Durchgangshandel und dem Bankgeschäft auch der Absatz eigener feiner Produkte, die das Land, vor allem im Norden und in Toskana, bereicherten. Die Bevölkerung strömte vom Land in die Städte, um des neuen Wohlstandes teilhaftig zu werden.

Und dennoch standen dieser Entwicklung schwere Hemmnisse im Wege. Das politische Leben zeigt ein durchaus anderes Bild. Man hat den Italienern der Renaissancezeit Mangel an Staatsgefühl, Übermaß an Individualismus und an ästhetischen Interessen vorgeworfen; aber man darf vom Italiener jener Zeiten nicht verlangen, was ihm die geschichtliche Entwicklung vorenthalten hatte. Kaisertum und Papsttum haben im mittelalterlichen Italien die Bildung eines italienisch-nationalen Staates verhindert. Der mit dem Zusammenbruch des Kaisertums im 13. Jahrhundert einsetzende Zustand allgemeiner Anarchie war das notwendige Ergebnis der vorangehenden Jahrhunderte. Wie hätte sich staatsbildender Sinn in einem Lande entwickeln sollen, dem jede selbständige politische Bildung verwehrt wurde? Der Zustand in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erscheint wie ein sinnloser Kampf aller gegen alle, jeder Nachbarstadt gegen die andere, jeder städtischen Parteiung gegen die übrigen Mitbürger. Treu und Glauben ist ebenso ausgelöscht wie jeder höhere Vaterlands- oder Heimatssinn. Vernichtung des Gegners ist die einzige Losung. Weder Frauen noch Kinder, weder Greise noch Mönche und Nonnen werden geschont, ganze Besatzungen werden trotz Zusicherung freien Abzuges niedergehauen. Kann man dem Gegner keine Stadt oder Burg abnehmen, so werden doch mit grimmigster Schadenfreude die Saatfelder verwüstet, die Weinberge zerstört, die Bäume umgehauen, die Dörfer verbrannt. So geht es ohne Unterlaß vor allem in Ober- und Mittelitalien; kein Jahr, kaum ein Monat ohne Kampf. Niemand vermag dem Unwesen zu steuern; auch das Papsttum ist in den eigenen Gebieten machtlos, geschweige denn, daß es dem ganzen Lande hätte Frieden geben können. Vergeblich sind auch Bündnisse benachbarter Städte — sie zergehen immer wieder am gegenseitigen Mißtrauen oder am Wunsch nach Vernichtung jedes selbständigen Nachbarn. Vergeblich sind auch die Worte der Bußprediger: wohl vermögen sie im Augenblick Erfolge zu erzielen, Parteien miteinander zu versöhnen — aber kurz nachher ist der alte Zustand des Kampfes wieder da. Die politische Entwicklung konnte sich nur selber helfen, indem sie im Kampfe die Mächtigeren schließlich siegen und den

andern Gesetze geben ließ. Aber das 13. Jahrhundert bringt dazu nur schwache Ansätze. Wohl versuchen sich die ersten Gewaltherrscher auf dem anarchischen Boden emporzuschwingen, aber weder Ezzelino da Romano, noch Ubertino da Parma brachten es zu mehr als vorübergehenden Erfolgen. Erst im 14. Jahrhundert wird die Zeit reif, daß zahlreiche Dynasten über die ermatteten Parteien triumphieren können oder daß die städtischen Republiken sich einen größeren politischen Wirkungskreis sichern. Einem nationalen Staatswesen rückte man damit freilich ebensowenig näher wie einem dauernden Frieden. Nur ein Staat der Halbinsel wäre imstande gewesen, auf diesen Einheitsstaat hinzuarbeiten: das Königreich Neapel. Es war die einzige größere Monarchie mit reichen Kräften aller Art; von hier aus hätte die Einfügung aller übrigen Teile Italiens beginnen können. Dem stand in erster Linie das Papsttum entgegen. Es hatte die Anjou nach Neapel gerufen, um jede neue Verbindung des Südens mit dem deutschen Reiche (und damit die Umklammerung des Papsttums) zu verhindern; die Aufgabe der Anjou war, dem Papsttum untertan zu sein. Ob sie diese Rolle freilich in dauerndem Gehorsam durchgeführt hätten, wenn die Macht ihres Staates sie zur Ausdehnung angetrieben hätte? Aber die sizilische Vesper hat jede solche Politik verhindert. Den Anjous waren die Hände gebunden, seit sie in ihrem Rücken auf Sizilien die aragonesische Dynastie hatten; seitdem war jeder Kampf gegen das deutsche Kaisertum — wie unter Heinrich VII. und Ludwig dem Baiern — ein Kampf mit zwei Fronten, da der deutsche Kaiser naturgemäß die Bundesgenossenschaft Siziliens erstrebte. Dem Papsttum ergeben zu sein, war somit für die Anjous ein politischer Zwang und jede italienisch-nationale Politik unmöglich. So konnte Neapel für einen künftigen italienischen Einheitsstaat nicht in Frage kommen.

Politisch Wertvolles bot aber dieser Staat in anderer Hinsicht. Von den Normannen auf die Staufer, von diesen auf die Anjous hat sich weitergeerbt, was diesem Staate sein besonderes, ihn aus dem mittelalterlichen Staatsleben vielfach heraushebendes Dasein gab. Jede neue Dynastie empfand den ungeheuren Vorteil einer straffen Zentralisation, einer

scharfen Scheidung der einzelnen Regierungsbehörden und eines ergiebigen Steuersystems. Die aus der Zeit der ersten Anjous bereits in Masse erhaltenen Akten (im Staatsarchiv zu Neapel) beweisen den modernen Zug dieses Staates: Finanzen und Verwaltung, Gericht und Heer sowie auswärtige Politik unterstehen getrennten Behörden und arbeiten mit strenger Sachlichkeit; jedes hinausgehende amtliche Schriftstück bleibt in Abschrift in der Kanzlei aufbewahrt. Daß hier seit dem 12. Jahrhundert nach orientalischem Vorbilde allgemeine Steuern aufgelegt wurden, daß hier die ersten Staatsmonopole und das erste Papiergeld entstanden, zeigt den Charakter dieses neapolitanischen Finanzsystems: alle erdenkbaren Mittel für die Steigerung der Staatseinnahmen anzuwenden. Von König Roger I. bis zu Robert von Anjou ist dieser Gedanke zähe festgehalten worden, deshalb aber auch die Förderung des Wirtschaftslebens durch den Staat: die Hebung der Bevölkerungszahl, die Anlage neuer Kulturen, die Gewährung von Vorrechten zur Entwicklung des Handels, das Hinwegsehen über Bekenntnis und Rasse bei allen für den Staat wertvollen Elementen usw. — Der aufgeklärte Absolutismus tut hier seine ersten Schritte in die Welt. Er hat die europäischen Staaten noch nicht umgestaltet; aber verloren gegangen ist das erste Vorbild nicht.

Rascher wirksam und eine dauernde Weiterentwicklung einleitend war, was die italienischen Städte im 13. Jahrhundert an politischen Neuschöpfungen begonnen haben. Die allgemeine Anarchie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in diesen Städten gleichzeitig die Anfänge gesicherterer Verfassungsformen sich entwickeln. Die fast überall angestrebte und in langen Kämpfen durchgeführte Beseitigung der Adelsherrschaft entzog die städtische Politik nicht nur den ewigen Familienzwisten, sondern bedeutete mit der Heranziehung weiterer bürgerlicher Kreise zur Stadtregierung eine Hebung des politischen Verantwortlichkeitsgefühls und die erste Erziehung der Bevölkerungen für den Staatsgedanken. Die Schöpfung städtischer Verfassungen aber bedeutete auch das erste theoretische Nachdenken über den Staat: von hier aus führt der Weg zu Machiavelli hin. Daß den Italienern das Grübeln über Staat und Regierung früher aufgegangen ist als den übrigen

Europäern, zeigt die schon im 13. Jahrhundert vorhandene politische Literatur, soweit sie ohne Rücksicht auf die Tageskämpfe von Staat und Kirche entstanden ist. Zwar ist bei Thomas von Aquino, Colomeo von Lucca und Aegidius Colonna der selbständige Inhalt noch gering und die Anlehnung an Aristoteles das Wesentliche; aber das Interesse für den Staat und für die beste Regierung schimmert deutlich als Ausgangspunkt hindurch, und eine andere Gattung politischer Literatur bestätigt diesen Schluß zugunsten des Italieners. Wohl schon seit dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts sind in Italien Schriften entstanden, die sich mit den Aufgaben der Podestà, der aus andern Städten herbeigeholten Häupter der Stadtregierung, beschäftigten. Da ist die gegebene Wirklichkeit allein Gegenstand des Nachdenkens, die Anlehnung an die Antike nur dekorativ, und das Ergebnis eine nüchterne Zusammenstellung dessen, was in diesem besonderen Falle für das Staatswohl notwendig erscheint. Dantes Monarchia sowie die politischen Anschauungen seiner Divina Commedia sind am Anfang des 14. Jahrhunderts wie ein Rückfall in überlebte politische Deduktionen, denen der geschichtliche und staatsrechtliche Untergrund fehlt; Marsilius von Padua führte um 1325 im Defensor pacis die politischen Gedankengänge weit fruchtbarer vorwärts, als er den Grundsatz der Staatsallmacht zuerst aufwarf und ihn rationalistisch begründete.

Das alles sind nur Anfänge eines neuen, von der mittelalterlichen Anschauung sich loslösenden Denkens; aber sie zeigen, daß der unverschuldete Zustand politischer Anarchie nur eine Entwicklungsphase zu neuen politischen Daseinsformen war und daß der Italiener des 13. Jahrhunderts trotz allen Kämpfen praktisch und theoretisch besseren Zeiten vorgearbeitet hat.

Es ist eine weitere Frage, inwiefern in den politischen Kämpfen die Kräfte der Einzelnen zu immer größerer Energie gestärkt worden sind, ob der tägliche Kampf die Persönlichkeiten entwickelt hat, die dann in den folgenden Generationen mit unerhörter Vielseitigkeit sich zu betätigen vermögen. Aber die Anlage dazu war im Italiener der vorangehenden Zeiten sicher schon vorhanden; nur die Steigerung der Kräfte ist das Neue.

2. Seit Henry Thode 1885 sein Buch über „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien" erscheinen ließ, ist es eine Meinung weiter Kreise geworden, daß Franz von Assisi an den Anfang der Renaissancekultur zu stellen sei. Und der Franzose Paul Sabatier hat die Meinung verstärkt, daß in Franz von Assisi das moderne religiöse Leben sich zuerst geäußert habe; Thode und Sabatier haben den hl. Franz zum religiösen Individualisten gemacht, der im Kampfe gegen Papsttum und Kirche gescheitert sei. Zwar nicht in einem offenen Kampfe; aber was der Heilige wollte, sei doch von den Diplomaten der Kurie so umgestaltet worden, daß ein der Kurie dienstbarer Möndhsorden entstand, wo eine freie religiöse Gemeinschaft voll eigenartigen unabhängigen Lebens sich entfalten sollte. Aber diese Anschauung Thodes und Sabatiers ist ebenso unhaltbar wie jene andere, daß Franz von Assisi mit Kunst und Kultur der Renaissance in einen Zusammenhang zu setzen sei.

Die Gründung des hl. Franz war unzweifelhaft zunächst ein Versuch, zeitgemäße Gedanken in einer freien Gemeinschaft durchzuführen. Franz war beseelt vom Geiste des Evangeliums: nichts für sich zu wollen, sondern in Gottes Namen andern zu dienen. Armut, Nächstenliebe, Demut sind die Hauptgedanken seines Daseins; durch die Predigt will er sie der Welt mitteilen und dadurch das Evangelium wieder lebendig machen. Er lebt diese Gedanken: er hat auf allen Besitz verzichtet, was immer er geschenkt bekam, mit andern geteilt, Kranke und vor allem Aussätzige gepflegt, sich hilfreich erwiesen, wo immer er konnte, zur Liebe Gottes und Christi ermahnt und sich auf alle Weise gedemütigt, um Christus gleich zu werden — geistiges und körperliches Nacherleben der Passion Christi war das Bestreben seiner letzten Jahre. Die er als seine Jünger um sich sammelte, sollten leben und wirken wie er. In dieser Nachfolge des Evangeliums liegen Gedanken, die sowohl der mittelalterlichen Kirche wie der modernen Religiosität geläufig sind. Franz hat dieses werktätige Christentum gepredigt, und in der Tat selten etwas von der Kirche und ihren Dogmen gesagt; das Mittleramt der Kirche zwischen den Gläubigen und Gott tritt bei ihm zurück — ein praktisches Christentum gepaart mit mystischer

Beschaulichkeit (als der Quelle rechten Handelns) ist ihm das Wesentliche. Nur fragt es sich, ob er damit die Kirche ausschalten und religiösen Individualismus lehren wollte. Das hat er keineswegs gewollt. Tritt die Kirche auch bei ihm einigermaßen zurück, so hat er doch grundsätzlich zu wiederholten Malen die unbedingte Unterwerfung unter die Kirche betont, den Priester — auch den unwürdigen — als den verehrungswürdigen Vermittler des Altarsakraments bezeichnet, und sich der Umwandlung seiner Gemeinschaft in einen Mönchsorden schon deshalb nicht völlig widersetzt, weil er die Keime dazu selber doch gelegt hatte. Vor allem aber: Wesentliches in der Religiosität des hl. Franz ist so ausgesprochen mittelalterlich, daß eine Verwechslung mit modernem religiösen Empfinden ausgeschlossen sein sollte. Weltflucht und Askese sind für Franz unentbehrliche Bestandteile seines religiösen Lebens. Gerade die Seiten des Evangeliums, die für die heutige Welt nicht mehr von Bedeutung sind, treten bei Franz als beherrschend hervor. Er hat seinen Körper kasteit, bis er lebensunfähig war; er hat solche Abtötung des Fleisches für ebenso verdienstlich angesehen wie das Leben in der Welt für unverdienstlich. Der Einklang zwischen irdischem Beruf und Religion ist bei Franz noch nicht erreicht.

Daraus ergibt sich nun aber seine Stellung zum gesamten Kulturleben: es ist ihm in keiner Weise wertvoll. Für ihn gibt es nur ein Gebiet des geistigen Lebens: das Verhältnis zu Gott. Er mißtraut der Wissenschaft, weil sie den Menschen hochmütig machen kann; er will Kunst nur insoweit, als sie — in bescheidenstem Maße — der Kirche dient; das Prinzip der Armut ist ihm aber für die Kirche und ihren Kultus weit mehr als alle Ästhetik. Er steht aller materiellen Kultur mit unverhehlter Feindschaft gegenüber — mehr als eine Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse hat er der Menschheit nicht gegönnt.

Erst an diesem Punkte versteht man seine geschichtliche Stellung recht: es ist die religiöse Reaktion gegen die emporstrebende, Wohlstand verbreitende Geldwirtschaft. Ein Geldstück auch nur anzurühren galt ihm als Sünde. Die bürgerliche Gesellschaft Italiens ist seine Heimat; aber von ihr wendet er sich ab, um Christus nachzufolgen. Ihre materiellen

Interessen möchte er aufheben — der Gedanke, alle Welt franziskanisch zu machen, mag zeitweise seine Hoffnung gewesen sein. Das Recht auf materielle Güter, auf Erwerb und Daseinsfreude hat er nirgends anerkannt. Die höheren Güter der Kultur aber waren und blieben ihm verdächtig als Ablenkung vom Höchsten. Er hat die Entwicklung seiner Gemeinschaft bekämpft, die sie weltförmiger und wirkungsvoller machen sollte: er wollte weder große Niederlassungen noch Wissenschaft in seinem Orden. Es ist der Schmerz seiner letzten Lebensjahre, daß er eine solche Entwickelung nicht aufhalten konnte. Die Gewissenhaftesten seiner Anhänger haben auch später den Gegensatz gegen alle Güter der Kultur festgehalten.

Die italienische Entwicklung war stärker als die religiösen Ideale des hl. Franz. Was er ablehnte, war vielmehr so stark, daß sein eigner Orden mit dem Zeitgeist Frieden schloß. Kurz nach Franzens Tode baute der Ordensgeneral in Assisi jene mächtige Erinnerungskirche, die allem Armutsstreben des hl. Franz widersprach, aber der italienischen Kunstgesinnung den rechten Ausdruck verlieh. Um nicht hinter dem Dominikanerorden zurückzubleiben, warfen sich die Franziskaner auf die Pflege der Wissenschaft — mit den Dominikanern zusammen wurden sie die Träger der klassischen Scholastik. Große Klöster und Kirchen, geschmückt durch Bildhauerkunst und Malerei entstanden überall, und nur wenige im Orden standen protestierend beiseite. Der Orden erreicht mit dem allen seine große Stellung in der Welt, seine gewaltige Zunahme an Mitgliedern; aber es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß damit ein starkes religiöses Leben verbreitet worden sei. Das italienische Volk ist in seiner erdrückenden Mehrheit geblieben wie es war. Es ist immer wieder das gleiche Bild: Bußprediger ziehen durch die Städte, versöhnen die Parteien, regen im Augenblick zu leidenschaftlicher Demut und Bußfertigkeit an; kurze Zeit nachher aber ist alles wieder im alten Zustand des Hasses, des Parteikampfes und der Freude am Genuß. Der Reliquienkult ist äußerlich geblieben wie zuvor: das war in Assisi das Ergebnis von Franzens auf innere Vertiefung ausgehendem Wirken, daß man seinen Leichnam vor der reliquiensüchtigen Menge schützen zu müssen

glaubte. Nur bei wenigen Einzelnen ist erreicht, was Franz wollte: ein wirkliches Verhältnis zum Evangelium. Freilich konnte er selber nur in beschränktem Maße vorbildlich sein: mehr in der allgemeinen Gesinnung als im Tun — seine Weltflucht und seine Askese waren für die schaffenden Geister der folgenden Jahrhunderte etwas Unmögliches. Er wird bewundert, aber sein religiöser Einfluß hat nur bei Einzelnen vertiefend sich bemerkbar gemacht.

Doch glaubte man feststellen zu können, daß die italienische Kunst von ihm befruchtet worden sei; die Kirche S. Francesco in Assisi hat Cimabue, Giotto, Simone Martini unter ihren Meistern gesehen, und vielerorten stehen die franziskanischen Kirchen im Dienste der mit dem 13. Jahrhundert neu beginnenden italienischen Kunst. An der ablehnenden Haltung des hl. Franz gegenüber aller Kunst, die einen Selbstzweck behaupten wollte, kann ebensowenig ein Zweifel sein wie an der Tatsache, daß der Dominikanerorden mit der neuen Kunst in gleich enger Verbindung stand. Diese neue Kunst wuchs aber weder aus der franziskanischen noch aus der Bettelordensbewegung überhaupt hervor; sie hat durchaus ihr eigenes Leben geführt und ist die Fortsetzung der mittelalterlich-italienischen Kunst. Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen, daß Giotto ein paarmal das Leben des hl. Franz gemalt hat — der Künstler nahm die Aufgaben, die sich ihm boten. Er hat aber mit genau der gleichen Liebe das Leben Christi und der Maria oder des Evangelisten Johannes geschildert. Freilich, ein dankbarer Gegenstand war ihm das Leben des hl. Franz; aber der neue Wirklichkeitssinn der Malerei entstand nicht aus der Beschäftigung mit diesem Leben, sondern fand nur seine dankbare Anwendung darauf. Die italienische Kunst näherte sich im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts der Natur aus innerer Notwendigkeit; die mittelalterliche Metaphysik hatte ihr Höchstes geleistet und sich damit erschöpft — im Realismus fand der Künstler ein neues unbegrenztes Tätigkeitsfeld. Franz von Assisi hatte allerdings die Natur und alle Geschöpfe auf Erden geliebt; aber sein Naturgefühl ist durchaus religiös bedingt: er liebt dies alles nur, weil es Gottes Schöpfung ist. Ein ästhetisches oder sentimentales Naturgefühl hat er nicht besessen; wohl aber haben andere in seiner

Zeit die Natur um ihrer selbst willen zu bewundern vermocht. Soweit die Kunst hier an allgemeine geistige Strömungen anknüpft, ist sie jedenfalls weit eher von diesem unmittelbaren Sinn für die Natur, als von Franzens religiös begrenztem Naturgefühl ausgegangen.

Die Persönlichkeit des hl. Franz verliert nichts von ihrer Größe, wenn man einer Überschätzung entgegentritt. Er bleibt als das große Beispiel eines Lebens, das ganz in der Verwirklichung einer Idee aufging — einer Idee freilich, die sich die Welt nicht zu erobern vermochte, die aber dennoch als ein Antrieb zu Höherem innerhalb der christlichen Kirche weiterlebte.

---

3. Die dritte Vorlesung galt der Scholastik und der Persönlichkeit des größten Gelehrten der Scholastik, des hl. Thomas von Aquino. Die Scholastik ist der geistige Höhepunkt des Mittelalters: Glauben und Wissen werden mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie miteinander versöhnt, die Theologie wird zur zentralen Wissenschaft erhoben, die Kirche in theoretischer Begründung zum Mittelpunkt der Welt gemacht. Thomas von Aquino hat in seiner Summa Theologiae das alles zu einem lückenlosen System ausgebaut, in tiefster persönlicher Hingabe an sein Werk. Neben dem Höhepunkt steht freilich sofort der Beginn des Niedergangs: Die Scholastik zerfällt in sich bekämpfende Schulen, und die Antike, als Hilfsmittel gedacht, wird rasch zu einer die Scholastik verdrängenden Autorität. Der gesamten metaphysisch gerichteten Anschauung der Scholastik stellt sich zudem eine dem italienischen Bürgertum entspringende realistische Bewegung entgegen, eine Entwicklung hin zur Wirklichkeit, in der dieses italienische Laientum sich bewegte. Die materiellen Interessen scheinen alles andere zu überwuchern; aber sie sind der fruchtbare Boden für Höheres, wie vor allem die Entwicklung der bildenden Künste zeigt.

4. Vierte Vorlesung. Man unterschätzt zumeist das Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zur Natur. Es liegen fast aus allen Jahrhunderten Beispiele unmittelbarer Freude an der Natur vor; im 13. Jahrhundert nehmen sie erheblich zu, im Zusammenhang mit der Zunahme irdischer Tendenzen

überhaupt, wie das behäbiger und selbstbewußter werdende Leben des italienischen Bürgertums es mit sich brachte. Kam so der Kunst eine allgemeine geistige Bewegung entgegen, so waren es doch vielleicht noch stärker rein künstlerische Momente, die den Weg zum Realismus wiesen. In Cimabue und seinen künstlerischen Zeitgenossen hat die mittelalterliche Kunst ihren Höhepunkt erreicht: mehr Metaphysik in den Gedanken, mehr Losgelöstsein vom Irdischen in den Gestalten konnte sie nicht entwickeln. Das Gesetz des Gegensatzes tritt ein: aus dieser nicht mehr weiter zu führenden Richtung entsteht eine zur Erde zurückkehrende, realistisch arbeitende Kunst. Cimabue selber trägt schon einige Anfänge dazu in sich; die römische Malerschule der Torriti, Cavallini, Rosuti zeigt vermehrten Natursinn, Giotto setzt das Neue in mächtig auf Malerei und Plastik wirkenden Vorbildern durch. Giottos Realismus ist freilich noch immer begrenzt: er wußte die Natur noch nicht so darzustellen, wie man es im 15. Jahrhundert vermochte — es ist noch ein ungenaues Sehen der menschlichen Körperformen wie der Landschaft. Aber grundsätzlich hat Giotto doch den Weg zur Natur gefunden; darzustellen, was man sah und darzustellen vermochte, wurde seitdem das Ziel. Und Großes hat Giotto bereits geleistet, so naiv seine Felsen und Bäume, seine Häuser und Städtebilder auch sind. Eine künstlerische Einheit liegt in seiner Raumdarstellung, in der ruhigen Einfachheit seiner Kompositionen und in seinen Farben; die Empfindungen des menschlichen Innern werden von ihm oft schon ergreifend wiedergegeben. Er erschließt der Kunst ein unendliches Gebiet; kein Wunder, daß er sie ein Jahrhundert lang mit seinem Geist beherrschte.

5. Fünfte Vorlesung. Das Wunderbare im italienischen Leben des 13. Jahrhunderts ist das Nebeneinander politischer Zersetzung, ewigen Kampfes und fortwährender Zunahme der geistigen und künstlerischen Kultur. Das italienische Bürgertum zeigt eine staunenswerte Kraft; denn auf diesem Bürgertum beruht diese gesamte Entwicklung. Der einst die höhere Kultur schaffende Kleriker wird schon jetzt so gut wie ausgeschaltet; der Laie, durch Handel, Reisen und Wissen in seinem Horizont erweitert, ist dem Geistlichen überlegen geworden. Freilich

klagen die Ängstlichen: überall scheint nur Zunahme des materiellen Sinnes wie der materiellen Güter vorhanden zu sein; Luxusgesetze werden gegeben, um die alte Einfachheit zu erhalten, Bußprediger ziehen mahnend durch die Städte. Trotz reichen Festen, Badereisen, Landaufenthalt ist das häusliche Leben, verglichen mit dem 15. oder 16. Jahrhundert, noch überaus bescheiden und eng — war doch die Verteidigungsfähigkeit eines Hauses noch immer die Hauptsache. Daß diese italienische Welt des 13. Jahrhunderts schlechter gewesen sei, als die der vorangehenden Jahrhunderte, wird niemand zu erweisen vermögen; sie weist alle die Arten von Gut und Böse auf, die das Leben der menschlichen Gesellschaft zu allen Zeiten begleitet haben. Neben Gewinnsucht, Eitelkeit, Grausamkeit, Frömmelei, Skeptizismus steht Weltentsagung, Demut, Nächstenliebe und hingebender Glaube. Daß der Dichter der Göttlichen Komödie auf diesem Boden erstehen konnte, zeigt zur Genüge, daß er noch weithin gesund und fruchtbar war. Denn Dante bedeutet nicht nur den großen Dichter, sondern er ist der höchste Typus italienischer Innerlichkeit und Reinheit, italienischen Selbstbewußtseins und künstlerischer Kraft. Auch er ist, gleich Cimabue, Vollender des Mittelalters; zehn schweigende Jahrhunderte sprechen aus ihm, hat Thomas Carlyle mit sicherer Charakterisierung gesagt. Was in Staat und Kirche die höchsten Ziele des Mittelalters waren, hat Dante in Worte gefaßt. Aber neues Leben tritt bei ihm noch weit stärker hervor als bei Cimabue; mit seiner ausgeprägt italienischen Gesinnung, mit seiner Anlehnung an die Antike, mit seinem scharfen Wirklichkeitssinn, mit seiner vom inneren Kampf des Einzelmenschen ausgehenden Weltanschauung leitet er zu einem neuen Zeitalter hinüber.

Die Renaissance steht bei seinem Tode vor der Pforte italienischen Lebens.

Die Evangelien.

Ihr literarischer Charakter und ihre Entstehung.

Von Pfarrer W. Veit in Frankfurt am Main.

Wir haben uns mit einer Gattung von Schriften zu beschäftigen, die an Zahl und Umfang außerordentlich gering, an Bedeutung für die Menschheitsgeschichte und für einzelne Menschen ungeheuer groß sind: mit den sogenannten Evangelien. Diese Schriftgattung hatte nie einen sehr großen Umfang. Wir kennen sie, wenn man von sonstigen unbedeutenden Resten absieht, nur aus vier uns bis heute erhaltenen Exemplaren, den bekannten Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Sie treten heute meist nicht als selbständige literarische Produkte auf, sondern nur als Teile eines größeren literarischen Ganzen. Sie sind mit einer Reihe von Schriften ganz anderer Stilart und anderer Verfasserschaft verbunden worden und bilden mit ihnen zusammen das Neue Testament. Es ist dies eine auffällige Tatsache, die aber gerade in ihrer Ungewöhnlichkeit uns einen Weg für das literarische Verständnis dieser Evangelien zeigt. Die Sammlung des Neuen Testaments kann so verschiedenartige literarische Produkte nur umschließen, weil diese Schriften in ihrer Mannigfaltigkeit doch ein Gemeinsames haben. In allen diesen 27 Schriften spricht die entstehende christliche Religion über ihre eigene Entstehung und über ihr eigenes Wesen. Wir haben damit den Grundzug für das literarische Verständnis der Evangelien gewonnen: diese Schriftengattung steht im Dienst der Religion.

Die Religionen haben, um ihre Zwecke unter den Menschen zu erfüllen, sich der verschiedensten Stilarten bedient, wobei man bemerken kann, daß einige Stilformen der Religion von Natur verwandter sind als andere und darum von ihr bevorzugt werden. Am liebsten, leichtesten und am ursprünglichsten äußert sich die Religion in der Form von Liedern, Hymnen, Sprüchen, Geboten, Bekenntnissen und ähnlichen

Stilarten. Zu diesen gehören die Evangelien nicht, sondern sie stellen eine viel kompliziertere Stilform dar, die der Geschichtserzählung. Dieses Stils hat die Religion sich erst von dem Punkte ihrer Entwickelung an bedient, als das Leben der Frommen anfing, sich an einem geschichtlichen Ereignis, an dem Leben einer bestimmten Persönlichkeit oder ähnlichem zu entzünden und zu nähren. Von einem solchen geschichtlichen Ereignis, dem Leben Jesu von Nazareth, wollen die Evangelien in der Sprache und im Dienst der Religion erzählen. Wir können den zuerst gewonnenen Grundzug unserer Stilgattung nunmehr näher so formulieren: in den Evangelien wendet die Religion den Stil der Geschichtserzählung für ihre Zwecke an.

Welche Zwecke verfolgt aber diese religiöse Geschichtsschreibung der Evangelien? Einige dieser vier Erzähler berichten selbst über die Zwecke, denen sie mit ihren Büchern dienen. So schreibt der dritte Evangelist Lukas am Anfang seines Buches über das Ziel, das er sich gesteckt hat: durch seine Schrift möge sein Freund Theophilus, für den sie bestimmt ist, „sich von der Zuverlässigkeit der Erzählungen überzeugen, die ihm bekannt geworden sind". Lukas will also die Tatsachen der Vergangenheit möglichst zuverlässig und, wie er uns weiter mitteilt, möglichst vollzählig und chronologisch richtig auf seinem Papyrus mit seinem Stift festhalten. Wie weit ihm das gelungen ist und bei den gegebenen äußeren und psychologischen Voraussetzungen gelingen konnte, ist eine Frage, der wir später nachzugehen haben. Hier handelt es sich nur darum, was er im Auge hatte: er wollte Tatsachen sammeln und weitergeben. Ganz anders lautet die Zweckangabe des vierten Evangelisten Johannes über sein Werk. Er betont am Ende seiner Schrift (Kap. 20, V. 31), daß er nur eine Auswahl des ihm bekannten Stoffes erzählt habe und zwar unter dem Gesichtspunkt, „damit ihr glauben lernt, daß Christus der Sohn Gottes ist und damit ihr durch den Glauben an seinen Namen das ewige Leben habt". Mit Bewußtsein wendet sich dieser Mann von dem Zweck einer möglichst vollständigen Wiedergabe des Geschehenen zu der seiner Meinung nach höheren Aufgabe, an einer geschickten Auswahl des Geschehenen eine Deutung dieses

Geschehens, eine Interpretation der Geschichte zu geben. Ich muß die ganzen Feinheiten und Schwierigkeiten in der Unterscheidung dieser beiden Zwecke hier übergehen, ich hoffe, daß die Tatsache selbst deutlich ist. Der Unterschied beider Schriften läßt sich roh und holzschnittartig so ausdrücken: bei Lukas herrscht religiöse Geschichtsschreibung, bei Johannes religiöse Geschichtsdeutung. Die beiden andern Evangelien sagen uns nichts über ihre Zwecke und Absichten. Aber wir bedürfen dessen auch nicht. Sie stimmen in ihrem ganzen Stil, ja oft bis in den Wortlaut so mit Lukas überein, daß es keinem Zweifel unterliegt, daß sie auf die Seite der religiösen Geschichtsschreibung gehören. Auf Grund des eben Ausgeführten unterscheidet unsere theologische Wissenschaft schon lange zwischen zwei Gruppen der Evangelien-Schriftstellerei: den sogenannten Synoptikern (Matthäus, Markus, Lukas), d. h. denen, die unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt und in einem gemeinsamen Stil schreiben, und daneben, einsam für sich stehend, dem Deuter der Geschichte, Johannes.

Auch wir werden, um ein klares Bild über die literarische Eigenart der Evangelienschriften zu bekommen, die Darstellung scheiden müssen zwischen Synoptikern und Johannes. Es ist dabei selbstverständlich, daß man zuerst die Geschichtserzähler, also die Synoptiker, und dann erst den Geschichtsdeuter, Johannes, behandeln wird.

Die Synoptiker.

Lukas hat uns erklärt, daß er die Geschichte Jesu oder besser die Geschichten von Jesus möglichst zuverlässig, vollzählig und chronologisch richtig wiedergeben wolle. Wir haben vorhin schon die Frage aufgeworfen, inwiefern er die Qualitäten besessen habe, um dieses Ziel zu erreichen. Wir werden der Frage nach diesen psychologischen Voraussetzungen jetzt nähertreten müssen. Wenn wir etwas von einer chronologisch richtigen, vollständigen und zuverlässigen Wiedergabe von Geschehnissen hören, so sehen wir als Ausführer eines solchen Plans einen modernen Gelehrten vor uns mit dem ganzen Apparat wissenschaftlicher Hilfsmittel und mit der komplizierten geistigen Ausrüstung einer Gelehrtennatur. Er mag solches Ziel erreichen können. An allen diesen dazu nötigen

Voraussetzungen hat es aber dem Verfasser des dritten Evangeliums und ebenso seinen Genossen, den beiden ersten Evangelisten, gefehlt. Wir würden sie ganz falsch beurteilen, wollten wir sie als moderne Geschichtsprofessoren und ihre Werke als Produkte wissenschaftlicher Beschäftigung ansehen. Das haben uns schon unsere ersten grundlegenden Bemerkungen gesagt: nicht die Wissenschaft, sondern die Religion hat diesen Männern die Hand geführt. Sie bieten darum, auch wenn sie nur erzählen wollen, nicht kühle, objektive Beobachtung, sondern lebendige, teilnahmvolle Hingabe. Sie wollen nicht kalt registrieren, sondern wollen missionieren für den Jesus, von dem sie erzählen. Darum müssen wir den Gedanken aufgeben, als hätten wir es in den Evangelien mit einer wissenschaftlichen Schriftstellerei moderner Art zu tun. Nur der wird die Eigenart dieser Schriften, das, was sie bieten, und das, was sie verschweigen, das, wodurch sie entzücken, und das, worin sie enttäuschen, verstehen, der diesen Grundcharakter der Schriften festhält: in ihnen stellt nicht die Wissenschaft, sondern die Religion Geschichte dar.

Wir allerdings hier in unseren Vorlesungen müssen uns auf den Standpunkt der Wissenschaft stellen und müssen fragen: was sagt die Wissenschaft zu dieser religiösen Geschichtsschreibung, wo liegen ihre wissenschaftlichen Schwächen und wo liegt ihre wissenschaftliche Stärke.[1])

Die wissenschaftlichen Mängel der synoptischen Geschichtsschreibung.

1. Die Dürftigkeit des Stoffes. Der wissenschaftliche Trieb hält sich an das Wort Wagners aus dem Faust: „zwar weiß ich viel, doch möcht ich alles wissen". Ihm kommt es auf eine möglichst umfangreiche Zusammentragung

[1]) Ich möchte wenigstens in aller Kürze darauf hinweisen, daß diese wissenschaftliche Beurteilung der evangelischen Schriftstellerei etwas ganz anderes ist als eine Untersuchung auf den religiösen Wert des Inhalts der Evangelien, und daß z. B. Mängel, die die Wissenschaft an der Stoffbehandlung auszusetzen hat, von der Religion gar nicht mitempfunden werden, ja daß diese wissenschaftlichen Mängel eben deshalb entstanden sind, weil die Religion gar kein Interesse hatte, Dinge festzuhalten und aufzubewahren, die die Wissenschaft für ihre Art wissenschaftlicher Geschichtsschreibung gar nicht hätte entbehren können.

des Stoffes an, wobei auch die geringste Kleinigkeit mit Ehrfurcht behandelt wird, denn sie kann eine Schraube sein, durch die zwei Ereignisse in der rechten Art zusammengefügt werden können. Je reicher die Quellen des Stoffes fließen, um so glücklicher fühlt sich der wissenschaftliche Schriftsteller, denn um so sicherer darf er sein, sein ihm vorschwebendes Ziel zu erreichen. Ganz anders empfindet die Religion. Von ihr gilt das andere Wort von dem einen Trunk, der den Durst auf ewig stillt. An Quantität braucht sie nur sehr wenig; die tiefsten und weitgreifendsten religiösen Wirkungen sind von Wahrheiten, Erfahrungen, Erlebnissen ausgegangen, die sich in nur wenigen Worten ausdrücken lassen. Demgemäß kam es der religiösen Schriftstellerei über das Leben Jesu nicht auf eine umfassende Stoffsammlung des Geschehenen an, sondern auf eine Wiedergabe und Weitergabe dessen, was sich den Menschen als Lebenskraft geoffenbart hatte, was dem oder jenem ein entscheidendes Erlebnis geworden war. Die wissenschaftliche Betrachtung aber, die gern alles wissen möchte, steht enttäuscht vor dem geringen Umfang der Evangelienschriften, die alle zusammen kaum ein paar Bogen Druck ausmachen. Wir müssen also von vornherein sehr bescheiden sein und wissen, daß diese Schriften auf sehr vieles die Antwort schuldig bleiben werden, auf das wir, von wissenschaftlichem Interesse brennend, gern eine Antwort hätten.

2. Die Verworrenheit des Stoffes. Eine Hoffnung auf Vergrößerung des Stoffes entspringt daraus, daß wir drei Schriften (Matthäus, Markus und Lukas) mit Erzählungen über das Tun und Reden Jesu haben. Denn man könnte vermuten, daß es drei völlig verschiedene Sammlungen von Jesus-Geschichten sind, sodaß man, um die Größe des vorhandenen Stoffs zu überschauen, den Umfang der drei Schriften zusammenaddieren dürfte. Diese Hoffnung ist aber zum guten Teil trügerisch. Denn hat man z. B. mit der Lektüre des ersten Evangelisten begonnen, so sind die Erzählungen des zweiten und dritten Evangelisten zum guten Teil Dubletten und Tripletten zu denen des ersten und zwar in dem Umfang, daß z. B. Markus fast keine Geschichte enthält, die wir nicht auch bei Matthäus und Lukas lesen könnten. Aber diese Dubletten und Tripletten, so hofft der wissenschaftliche

Forscher weiter, erleichtern wenigstens einen klaren Einblick in die tatsächlichen Vorgänge. Er kann die eine Erzählung durch die andere ergänzen und korrigieren. Vielleicht haben das sogar schon die späteren Evangelisten besorgt und durch die Dubletten und Tripletten genauere und authentischere Darstellungen geben wollen. Aber auch diese Hoffnung schmilzt sehr zusammen. Wie oft hat man zwei oder drei Berichte nebeneinander liegen und sie wollen sich beim besten Willen nicht ineinanderfügen. Sie weisen unüberbrückbare Widersprüche auf. Wem soll man folgen? Die nächstliegende Meinung, daß die späteren Berichte die getreuesten seien, weil sie die Korrektur der früheren darstellten, erweist sich bald als irrig. Damit verkennten wir auch den ganzen Charakter dieser religiösen Geschichtsschreibung. Wenn neue Evangelien entstanden, die sich an die früheren anlehnten, so geschah es nicht aus dem wissenschaftlichen Interesse, eine verbesserte, korrektere Neuauflage zu schaffen, sondern aus dem Missionstrieb, dem es auf Erzeugung von religiösem Leben, nicht auf wissenschaftliche Akribie ankommt. Aber auch die entgegengesetzte Methode, die ältesten Erzählungen für die treuesten zu halten, schlägt nicht immer durch. Der wissenschaftliche Forscher sieht sich einer allgemeinen Verworrenheit des Stoffes gegenüber, weiß oft wirklich nicht, wo und wie er anfangen soll und muß seinen Versuch der Rekonstruktion der ursprünglichen Vorgänge mit viel Fragezeichen und viel Gedankenstrichen durchsetzen. Durch jene Dubletten und Tripletten, bei denen man oft nicht wissen kann, wem zu folgen ist, werden die Linien vom Bild des Wirkens Jesu nicht klarer, sondern nur noch verwischter und unsicherer.

3. Die Lückenhaftigkeit. Als weiterer wissenschaftlicher Mangel macht sich die große Lückenhaftigkeit der vorhandenen Erzählungen bemerkbar. Sie ist an einer Stelle besonders peinlich. Wir sind sehr gut berichtet über die Vorgänge in den letzten Lebenstagen Jesu, besonders über seinen Prozeß vor dem hohen Rat. Verhältnismäßig reich fließen auch noch die Quellen für die Zeit seines öffentlichen Wirkens als Lehrer und als Arzt. Aber das alles umspannt nur einen Zeitraum von einem oder höchstens zwei Jahren. Für die ganze übrige Zeit d. h. für sein Leben bis zu seinem dreißigsten

Jahre sind wir fast ohne eine gesicherte Nachricht. Diese Zeit wäre für den wissenschaftlichen Forscher mit die interessanteste. Denn in jenen Jahren muß Jesu das geworden sein, was er später gewesen ist. Ein wissenschaftlich orientierter Biograph hätte sich sicher Einblick in diese Zeit zu verschaffen gesucht. Ganz anders fühlt der religiös orientierte Erzähler. Er hat überhaupt kein biographisches Interesse. Ihm liegt es fern, zu fragen, wie diese Jesus-Seele wurde. Er will nur die Wirkungen schildern, die von dem fertigen Jesu auf die Menschen ausgegangen sind. So stehen wir abermals vor einer Enttäuschung. Wir können keine Entwicklungsgeschichte Jesu, keine wirkliche Biographie von ihm schreiben.

4. Die Einseitigkeit. Die Erzähler haben an ihrem Stoff nur ein Interesse: das religiöse. Was der heilige Bernhard einmal von sich sagt, gilt auch von ihnen: „wenn du schreibst, so sagt es mir nicht zu, wenn ich nicht Jesum darin lese; wenn du dich mit religiösen Gegenständen mit mir unterhältst, sagt es mir nicht zu, wenn nicht Jesus darin ertönt. Dürre ist jede Speise der Seele, wenn sie nicht mit dem Öle Jesu Christi begossen worden ist." So haben auch die Evangelien die Erscheinung Jesu isoliert, haben ihn aus seiner Umgebung herausgenommen und alle anderen Personen nur als bloße Nebengestalten, als Staffage behandelt. Johannes der Täufer, Herodes, Kaiphas, Hannas, Pilatus und wie sie alle heißen, kommen nicht in ihrem vollen Streben und ihren tiefsten Absichten zu Wort. Sie und ihre Taten empfangen Licht und Schatten von ihrem Verhältnis zu Jesus. Dadurch, daß die ganze Erzählung nur auf das religiöse Moment eingestellt ist, wird auf die Genauigkeit in der Wiedergabe der äußerlichen Details kein Wert gelegt. Diese Erzählungen nehmen kein Interesse an Ort und Zeit des Geschehens, an den begleitenden Nebenumständen, an dem großen weltgeschichtlichen Hintergrund, an dem inneren Zusammenhang der einzelnen Ereignisse. Alles das wird verdrängt von dem einen Blick auf Jesum. „Sie sahen Jesum allein" und alles andere nur, so weit sie es mit schauen mußten, und dann auch immer in der von ihm ausgehenden Beleuchtung.

5. Die religiöse Übermalung. Zwischen den Ereignissen selbst und der Zeit, wo sie die Evangelisten nieder-

schrieben, liegt ein Zeitraum von mindestens 30—40 Jahren. Jeder Kenner der Menschennatur weiß, daß in so langer Zeit die Erlebnisse sich in der Erinnerung stark verschieben. Eine so späte Wiedergabe kann kein korrektes, wissenschaftlich genaues Bild der Vorgänge liefern. Das ist noch weniger der Fall, wenn, wie bei den Evangelisten, es sich nicht um eigene Erlebnisse handelt, sondern um Ereignisse, die bereits durch zwei, drei oder vier Hände hindurchgegangen sind. Allerdings wird diese Verschiebung in etwas gemildert, einmal deswegen, weil es meist Ereignisse sehr eindrucksvoller Art waren, und sodann weil der damalige Orientale ein zäheres Gedächtnis hatte als wir überreizten und mit Eindrücken überfütterten Menschen von heute. Aber jedenfalls können wir das eine feststellen, daß im Lauf der Jahrzehnte das Bild Jesu von der religiösen Phantasie mehr und mehr übermalt worden ist. Der Goldton der Bewunderung wurde immer stärker und stärker auf das Bild Jesu aufgetragen. In den spätesten Schichten der evangelischen Erzählung beginnt sogar schon ein dichter Legenden-Kranz sich um das Haupt Jesu zu legen. So findet sicher die Kraßheit mancher Wundergeschichte in der Arbeit der vergröbernden und vergrößernden Phantasie ihre Erklärung. Die Verehrung und die Liebe trauten ihrem Helden allmählich alles zu, auch daß er über die Wogen ging, daß er dem Wind gebot, daß er das Geld in das Maul des Fisches zauberte und 5000 Menschen mit 5 Broten und 2 Fischen satt machte. Noch schwererwiegend als diese einzelnen Fortwucherungen der liebenden Phantasie ist die Tatsache, daß in den synoptischen Darstellungen das ganze Bild Jesu mit einem dünnen Goldfirnis überzogen ist, der die ursprünglichen Linien und Farben verschleiert. Wie schwer ist es da, zwischen der späteren Übermalung und der ursprünglichen Farbe zu unterscheiden, wie leicht kann man sich da irren, zu wenig, aber auch zu viel als spätere Zutat wegkratzen. Diese religiöse Schriftstellerei hat es wirklich dem modernen Wissenschaftler schwer gemacht, festzustellen, was im einzelnen damals eigentlich geschehen ist und was nicht.

Diese Zusammenstellung der wissenschaftlichen Mängel der evangelischen Erzählungen könnte die Befürchtung auf-

tauchen lassen, daß diese Schriften für die wissenschaftliche Erforschung der Vorgänge fast wertlos seien. Aber diesen wissenschaftlichen Passiva stehen auch wissenschaftliche Aktiva gegenüber, vielleicht an Zahl nicht allzu groß, aber um so wichtiger in ihrer Bedeutung.

Die wissenschaftlichen Vorzüge der synoptischen Geschichtsschreibung.

1. Die getreue Erhaltung der Worte Jesu. Als ersten großen wissenschaftlichen Vorzug der Synoptiker dürfen wir bezeichnen, daß sie eine große Anzahl von Jesus-Worten uns fast bis auf den Buchstaben genau erhalten haben. Und wer der Wissenschaft diese große Freude bereitet, ist jene selbe religiös orientierte Geschichtsschreibung, an der wir seither aus wissenschaftlichem Interesse, so viel auszusetzen hatten. Zwar haben wir die Worte Jesu nicht mehr in der Sprache, die er gesprochen hat, sondern nur noch in der Form der Übersetzung. Jesu sprach aramäisch, unsere Evangelien sind in griechischer Sprache abgefaßt. Das bedeutet sicher einen Verlust, denn durch die Übersetzung geht manches von der Ursprünglichkeit eines Wortes verloren. Glücklicherweise sind aber die Worte Jesu sehr schlecht ins Griechische übersetzt. Ihre Übertragung in die fremde Sprache ist nur äußerlich. Die Denk- und Empfindungsart der Jesus-Worte ist auch in der griechischen Sprache noch ganz palästinensisch-aramäisch.

Das Verdienst, daß wir die Worte Jesu so genau erhalten haben, gebührt in erster Linie Jesu selbst. Er hat selbst dafür gesorgt, daß seine Worte nicht so leicht vergessen oder verstümmelt werden konnten. Daß er sich zu diesem Zweck des Mittels der damaligen Rabbinen bedient hat, die ihren Jüngern ihre Aussprüche durch besondere Übungen wörtlich einzuprägen suchten, ist unwahrscheinlich. Aber in anderer großzügigerer Hinsicht hat Jesus für die genaue Erhaltung seiner Worte Sorge getragen. Seine Mittel waren dabei mannigfaltig. So haben eine ganze Reihe von Worten Jesu poetische Form oder doch einen der Poesie sich nähernden Stil. Das wissen wir aber alle, daß Verse sich viel leichter und wortgetreuer behalten lassen als Prosa. Sodann versteht Jesus die Kunst vortrefflich, durch Steigerungen, durch Wiederholung, durch Gegensätze,

durch Parallelismen seine Worte eindrucksvoll und behaltbar zu machen. Besonders verdient noch ein Mittel Erwähnung: seine meisterliche Behandlung des Gleichnis-Stils. Wie hat er dadurch die von ihm verkündigten Wahrheiten unvergeßlich gemacht. Eine philosophisch-theologische Abhandlung über die Sündenvergebung wird nie fest in unserem Gedächtnis haften; aber wer einmal das Gleichnis von dem verlorenen Sohn gehört hat, das die Sündenvergebung in Form einer Erzählung aus dem Leben darstellt, wird es nie wieder vergessen können. Es bleibt ihm fast wörtlich im Gedächtnis. Der tiefste Grund aber, warum für Jesus selbst seine Gedanken sich in so leichtbehaltbare Form gossen und warum sie sich dann so fest und sicher in andere Seelen einprägten, liegt darin, daß diese Worte unreflektierte, unmittelbare Religion sind. Wo diese spricht, tönt immer eine außerordentlich eindrucksvolle, nicht leicht zu vergessende Sprache.

Zu dieser für die treue Aufbewahrung der Worte wichtigen Entstehung kommt nun die günstige Form ihrer Bewahrung. Diese Worte wurden bewahrt in der von Jesus gestifteten religiösen Gemeinschaft. Diese religiöse Gemeinschaft war die sicherste Stätte für eine möglichst wortgetreue Erhaltung. Denn hier wurden sie als ein teures unantastbares Heiligtum behandelt. Und zwar nicht als ein ungebrauchtes Andenken, das allmählich vergilbt und verblaßt. Diese Worte, Sprüche, Anweisungen und Verheißungen Jesu waren die tägliche Richtschnur des Handelns dieser Menschen. So behielten sie ihren unmittelbaren lebendigen Charakter, der ihr innerstes Wesen ausmacht. Wenn darum heute der Wissenschaftler zu seiner großen Freude die Aussprüche Jesu wortgetreu und zugleich so taufrisch wiederfindet, soll er nicht vergessen, daß er dies der religiösen Tradition und der religiös orientierten Schriftstellerei der Evangelien verdankt.

2. Die Plastik der Einzelerzählung. Die wissenschaftlichen Mängel der evangelischen Schriftstellerei, die wir oben erwähnten, bezogen sich allerdings weniger auf die Worte Jesu als auf die Wiedergabe der Ereignisse seines Lebens. Viel blieb zu wünschen und zu fragen bei der Dürftigkeit, Verworrenheit und Lückenhaftigkeit des Stoffes. Aber eine wissenschaftliche Freude bereiten diese kleinen Augenblicksbilder:

es sind lebendige, bewegte, unreflektierte Momentaufnahmen des Geschehens. Um diese wissenschaftliche Freude an der Ursprünglichkeit dieser Bilder mitzuempfinden, muß man sich einmal wieder ein paar von ihnen vergegenwärtigen. Etwa jene Szene, wie die Mütter ihre Kinder zu dem abschiednehmenden Jesu bringen oder das Bild des lehrenden Jesu im Kahn oder den auf den Maulbeerbaum kletternden Zachäus oder das herabkommende Bettuch mit dem gichtbrüchigen Mann drinnen, kurzum alle diese Ausschnitte aus dem Leben, die die Maler deshalb immer wieder gereizt haben, sie auf der Leinwand festzuhalten, weil sie solche unmittelbare Wiedergabe des Geschehenen sind. Solche taufrische Bilder sind aber nicht nur die Freude des Künstlers, sondern nicht minder die des wissenschaftlichen Historikers. Diese zusammenhangslosen Momentbilder sind ihm vielleicht wertvoller als eine durch Reflexion und Abschleifung entstandene pragmatische Geschichtskonstruktion. Denn in dem einen sind sie an wissenschaftlichem Wert unersetzlich: sie bieten die Vorgänge heute noch dar als das, was sie einst waren, als buntes plastisches Leben. Der Literar-Kritiker, der gelernt hat, auf solche Dinge zu achten, muß darum über die Versuche einer lebensfremden Gelehrsamkeit lächeln, die meint, sie könnte jene farbigen lebendigen Einzelbilder als den reflektierten Niederschlag von abstrakten Ideen begreifen! Diese Versuche, wie sie Jensen und Drews unternommen haben, fallen für den, der sich etwas auf Stilformen versteht, in sich selbst zusammen.

3. Die Erfassung der Persönlichkeit Jesu. Auch hier hatte die religiöse Geschichtsschreibung der Evangelien uns in manchem enttäuscht. Sie hatte uns die Entwickelung dieser Persönlichkeit verhüllt, hatte sie nur einseitig dargestellt und sie überdies mit einem Firnis frommer Legende überzogen. Aber trotz alledem gilt: das Charakterbild Jesu war bei der religiösen Schriftstellerei seiner eigenen Gemeinde am besten aufgehoben. Denn mögen durch sie noch so viel Züge vernachlässigt oder entstellt worden sein, der Kern seiner Persönlichkeit ist durch sie gut und richtig erhalten worden. Er konnte nur durch sie gut erhalten bleiben. Denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt und verstanden. „Wer den Dichter will verstehn, muß in Dichters Lande gehn.“ Vom

Verständnis des religiösen Genius gilt das gleiche. Mochte darum dieser von der Religion geleiteten Schriftstellerei auch noch so sehr die wissenschaftliche Genauigkeit und der kritische Blick abgehen, sie brachte statt dessen eine Begabung mit für die Aufgabe, die Persönlichkeit Jesu der Nachwelt zu überliefern, die diese Mängel überwiegt: die Kongenialität. Dieses Wort soll nicht ausdrücken, daß die neutestamentlichen Schriftsteller zur Höhe der Persönlichkeit Jesu heranreichen. Gerade der Kenner dieser Schriften weiß, wie weit sie hinter ihm zurückstehen und wie oft sie ihn mißverstanden haben. Aber sie hatten seines Geistes einen Hauch verspürt. Das ist die Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen Verständnisses einer Persönlichkeit, daß der geistige Kontakt zwischen dem Helden und seinem Geschichtsschreiber da ist. Nicht nur in der Religion, auch in der Wissenschaft gilt das Wort: der Buchstabe und das bloße Kleben an dem äußeren Geschehnis tötet, und nur der Geist, das frei schaffende Nacherleben des Genius, macht ihn für die Nachwelt lebendig. Was hätten wir denn von einer aktenmäßigen, lückenlosen, objektiven Wiedergabe dessen, was Jesus tat und war? Gewiß, wir hätten manches von ihr. Aber die Seele Jesu wäre uns verschlossen. Die religiöse Schriftstellerei der Evangelien hat uns wenig gegeben vom Stoff des Lebens Jesu, aber sie gab uns seine Seele, und das wiegt mehr.

Denn was ist denn eigentlich die Aufgabe der Wissenschaft, speziell der Geschichtswissenschaft? Soll sie nur in harter Kärrnerarbeit Schiebkarren auf Schiebkarren von Stoff und von Einzelkenntnissen zusammenfahren und in unseren Bibliotheken aufspeichern? Dieser Kärrnerdienst muß auch geleistet werden und niemand soll ihn gering achten. Aber er darf nicht alles und er darf nicht die Hauptsache sein. Wir konservieren und studieren die Geschichte, um sie lebendig zu machen für die Gegenwart. Wir steigen auf die Berge der Vergangenheit, um einen Überblick zu bekommen, woher wir kommen und wohin wir wollen, und um zu prüfen, ob wir mit unseren engen Gegenwartsinstinkten nicht auf Holzwege geraten sind. Von den großen Persönlichkeiten der Vergangenheit holen wir uns Mut und Kraft für die Aufgaben der Gegenwart.

Hat die religiöse Schriftstellerei der Synoptiker der Menschheit diesen Dienst geleistet? Ich hoffe, das Gesagte hat gezeigt, daß sie einen der Großen, die über unsere Erde gingen, für die Jahrtausende lebendig erhalten hat. Schriftsteller, die das erreicht haben, haben eine wissenschaftliche Tat getan. In diesem tiefen Sinn haben die Synoptiker einen großen wissenschaftlichen Wert.

Markus.

1. Markus: eine Anekdotensammlung.

Das Werk des Markus wird in den Bibeln in Form einer Kapitel- und Verseinteilung dargeboten. Diese Einteilung entspricht nicht dem inneren Wesen seiner Erzählungsart. Sie ist erst jahrhundertelang später wie ein Netz über die Schrift gelegt worden, etwa vergleichbar den Längs- und Querstangen, womit man den gemalten Fenstern einen Halt zu geben sucht, die aber für den künstlerischen Genuß nur störend sind. So ist auch jene Vers- und Kapiteleinteilung nur zum Zweck einer besseren Zitation eingeführt worden, während sie den ästhetischen Genuß und das literarische Verständnis stark beeinträchtigt hat. Leider schleppen sie unsere Bibelausgaben immer noch weiter mit und erschweren damit auch heute noch das rechte Verständnis der Evangelien.[1]) Allerdings ist Markus eine aus vielen Einheiten zusammengesetzte Schrift, aber diese literarische Einheit ist weder der Vers noch das Kapitel, sondern die Einzelerzählung, die sich deutlich von der vorausgegangenen und von der nachfolgenden Erzählung abhebt. Will man sich also ein Bild von der literarischen Struktur des Markus machen, so wird man etwa eine Schnur vor sich sehen, auf der diese Einzelerzählungen wie Perlen aneinandergereiht sind. Man kann bei Markus ungefähr 110 solcher Perlen zählen. Diese Erzählungen sind in sich abgeschlossen, stellen jede einen bestimmten Einzelvorgang dar, handeln aber alle von einer Person (Jesus), um die sich, kommend und gehend, die anderen Nebenfiguren gruppieren.

---

[1]) Diese unglückselige Kapitel- und Verseinteilung ist über das ganze Alte und Neue Testament verbreitet und tut jeder der in der Bibel vertretenen Stilgattungen unerträgliche Gewalt an.

Diese Einzelerzählung von der eben skizzierten Eigenart trägt in der wissenschaftlichen Sprache den Namen Anekdote. Sie bietet uns das Geschehene in einer ganz eigenartigen Form. Sie faßt von vornherein ein ganz bestimmtes Ziel ins Auge, und sie gibt von dem Geschehenen nur das wieder, was zur Erreichung dieses Zieles nötig ist. Dieses Ziel nennen wir in der literarischen Wissenschaft die Pointe. Von der Pointe aus ist darum der ganze Aufbau und der Sinn der Anekdote zu verstehen. Die meisten Markus-Erzählungen tragen diesen anekdotenhaften Charakter an sich, und ihre Erzählungsart und -kunst muß von da aus begriffen werden. So findet sich z. B. Markus 1, 40 ff. folgende Geschichte:

„Ein Aussätziger kam zu Jesus und bat ihn fußfällig: wenn du willst, kannst du mich reinmachen. Von Erbarmen ergriffen, streckte Jesus seine Hand aus, rührte ihn an und sprach: Ich will, sei rein. Sofort ging der Aussatz von ihm ab und er wurde rein. Jesus beschwor den Mann, sofort ihn zu verlassen und befahl ihm an, niemand etwas vom Vorgang zu sagen, sondern hinzugehen, sich dem Priester zu zeigen und — der Öffentlichkeit zum Zeugnis — das von Moses bestimmte Reinigungsopfer zu vollziehen. Der Mann jedoch fing draußen an, darüber zu reden und verbreitete den Vorgang so sehr, daß Jesus nicht mehr öffentlich unter die Menschen gehen konnte, sondern draußen an einsamer Stätte sich aufhalten mußte. Aber die Menschen strömten ihrerseits von allen Seiten zu ihm."

Meist meint man, daß der Zweck der Erzählung die Wiedergabe der Heilung des Aussätzigen sei. Dann aber bleibt das ganze Ende der Erzählung, jenes merkwürdige Zurückziehen Jesu in die Einsamkeit und das Hinausströmen der Leute zu ihm, völlig unerklärt, wie denn tatsächlich die Exegeten sich dieser Erzählung gegenüber in großer Verlegenheit befinden. Alle Schwierigkeiten lösen sich aber, wenn man die Erzählung nicht als die Schilderung einer Heilung, sondern als eine Anekdote mit ausgesprochener Pointierung auffaßt. Diese Pointe kann allerdings nicht in der schon gleich am Anfang erzählten Heilung liegen, sondern am Schluß, in dem merkwürdigen Zurückziehen Jesu in die Einsamkeit, das deswegen so erstaunlich ist, weil Jesus eben gerade seine Tätigkeit voll Begeisterung und Hoffnung begonnen hat. Hat man diese Pointe erfaßt, so liegt Inhalt und Zweck der Erzählung deutlich vor uns. Sie erklärt den plötzlichen schmerzlichen Abbruch der Tätigkeit Jesu, welcher durch die Schwatzhaftigkeit

eines Aussätzigen hervorgerufen wurde, die Jesum kraft der bestehenden Gesetzesvorschriften zwang, für eine Zeitlang sich unter Quarantäne zu begeben und damit sehr gegen seinen Willen die begonnene Tätigkeit abzubrechen. Wenn man sich die Mühe nimmt, von dieser Pointe aus die Erzählung in ihren Einzelheiten durchzusehen, so wird man leicht bemerken, daß jeder Zug bis ins kleinste von hier aus motiviert ist, und daß kein Wort erzählt wird, das nicht zur Erreichung der Pointe nötig wäre.

Markus ist im wesentlichen eine Sammlung von solchen einzelnen Erzählungen aus dem Leben Jesu von noch jetzt oder jedenfalls ursprünglich anekdotenhaftem Charakter, die jedesmal von ihrer Pointe aus inhaltlich und literarisch zu verstehen sind.

2. Die Erzählungskunst dieses Anekdotenstils.

Wir haben nun weiter zu untersuchen, wie das tatsächliche Geschehen sich in der Form solcher Anekdoten wiederspiegelt.

a) Das anekdotenhafte Erzählen ist immer sprunghaft. Die Biographie führt uns das Leben eines Mannes in langer, zusammenhängender Linie vor. Eins folgt aus dem andern; wir sehen die Dinge sich entwickeln und die Ereignisse werden. Bei der Aneinanderreihung von Anekdoten, wie sie Markus bietet, geht es anders zu. Wir werden stets vom Licht ins Dunkel und vom Dunkel wieder ins Licht geführt. Mit anderen Worten, es fehlt der Zusammenhang zwischen den einzelnen erzählten Geschichten. Es ist, wie wenn wir in einem Zug durch lauter Tunnels führen, die uns nur von Zeit zu Zeit den Blick auf das Landschaftsbild freigeben. Diese Bilder stehen untereinander nicht in Verbindung, nur durch unsere Phantasie können wir vielleicht notdürftig die einzelnen Bilder zu einer Einheit verschmelzen. Aber selbst dies ist bei den Markus-Erzählungen kaum möglich, da die einzelnen Anekdoten nicht chronologisch aufeinander folgen, sondern (abgesehen von den ersten Erzählungen und von den Geschichten aus der Leidenszeit) wahllos aneinandergereiht sind. Die Folge davon ist, daß unsere theologische Wissenschaft nach heißem Bemühen und unter schwerer Enttäuschung sich zu der Erkenntnis hat durchringen müssen, daß eine wissen-

schaftliche Biographie über das Leben Jesu zu schreiben eine Unmöglichkeit ist.

b) Eine weitere Folge der anekdotenhaften Erzählungsform ist, daß gewisse Partien des Wirkens Jesu gar nicht oder höchstens sehr unvollkommen zur Darstellung kommen. Denn es liegt im Wesen der Anekdote, daß sie nur die Höhenpunkte, das in die Augen Fallende berücksichtigt, dagegen das Alltägliche und Kleine übergeht. Die Richtigkeit dieser Beobachtung bestätigt sich durch einen Blick schon gleich auf die ersten Erzählungen, die Markus bietet. Wir hören da stets nur von grandiosen Dingen: die erste Anekdote erzählt eine Gotteserscheinung, die zweite einen Satanskampf, die dritte einen vollständigen Lebensumschwung bei den Fischern am See Genezareth, die vierte eine gewaltige Volkserregung, die fünfte eine gehäufte Fülle von Krankenheilungen u. s. f. Oder die Geschichten, deren Pointen in Worten Jesu bestehen, zeigen uns stets das ungeheure Neue an der Verkündigung Jesu: den Bruch mit der alten Überlieferung, das Abweichen von den heiligen Überzeugungen seines Volkes, kurzum das Heldenhafte in der Erscheinung Jesu. Aber es wäre ein falsches Bild, wenn wir meinten, das wäre die ganze Art Jesu gewesen. Neben diesem heldenhaften, stoßweisen Wirken ging sicher eine stille, unscheinbare und doch tiefgehende Einwirkung auf die Menschenseelen her, von der jedoch die anekdotenhafte Erzählungsweise, um ihrer Form willen, nichts berichten kann. Gewiß ist uns viel lieber, daß uns jene heldenhaften Züge und starken Wirkungen erhalten geblieben sind, aber um ein richtiges Bild von Jesu Wesen und Wirken zu erhalten, bedarf die bei Markus hervortretende Art einer Ergänzung.

c) Die Anekdote giebt das Geschehen in einer stilisierten Form wieder. Es hängt das damit zusammen, daß sie nur die Züge erzählt, die zur Erreichung ihres Zieles notwendig sind. In Wirklichkeit ist das Geschehen natürlich viel komplizierter. Um ihrer Zwecke willen vereinfacht es die Anekdote. Nach Holzschnittmanier zieht sie es in ein paar starke Linien zusammen. Der Held, also in unserem Fall Jesus, kommt dabei am wenigsten zu kurz, weil durch die Fülle der Anekdoten dem Hörer Gelegenheit gegeben ist, das Wesen und Wirken des Helden von stets neuen Seiten zu zeigen. Aber

alle andern Personen werden zu Nebenfiguren herabgestimmt. Sie bilden nur den Hintergrund oder Anlaß für das Tun des Helden. So hören wir z. B. nichts von dem weiteren Geschick der von Jesus geheilten Kranken. Und doch darf man, da es sich um etwas ähnliches wie um hypnotische und suggestive Wirkungen handelt, fragen, ob denn diese Heilungen immer von bleibender Wirkung gewesen sind. Es ist das für uns eine sehr interessante und für das Wesen der Heiltätigkeit Jesu entscheidende Frage. Für die anekdotenhafte Erzählung aber verliert das weitere Geschick des Geheilten, sobald nur die Pointe erreicht ist, alles Interesse. Oder ein anderes Beispiel: Als Jesus zu den ihm unbekannten Schiffern an den See Genezareth kam, genügte nach Markus das einfache Wort: „Folget mir nach!", um diese Männer von ihrer ganzen Vergangenheit, ihrer Heimat, ihrer Familie und ihrem Beruf loszulösen. Der Vorgang selbst muß natürlich viel komplizierter gewesen sein; denn mit einem solchen Worte werden nicht so tiefgreifende Wirkungen erreicht. Welche Kräfte diese Loslösung herbeiführten, bleibt bei der anekdotenhaften Wiedergabe des Geschehens völlig im Dunkel.

d) Das führt auf einen letzten Punkt über die Eigenart der anekdotenhaften Darstellung der Ereignisse. In dem Anekdotenstil tritt die psychologische Begründung der Handlungen, treten überhaupt alle Seelenvorgänge zurück. Ich lasse hier unerörtert, inwieweit die Erzähler der Jesusgeschichten überhaupt die Kunst beherrscht haben, Seelenvorgänge wiederzugeben. Jedenfalls aber hat die Anekdotenerzählung diese Kunst nicht gefördert. Die Anekdote konnte, um ihre Pointe zu erreichen, sich nicht lange mit der Schilderung psychischer Zustände und Vorgänge aufhalten. Nur wo, wie z. B. bei jener Erzählung vom Aussätzigen, die Seelenstimmung ein integrirender Bestandteil für die Erreichung der Pointe ist, wird sie angegeben. In den meisten Fällen ist das aber eher hinderlich. Diesen Mangel empfinden wir heute ganz besonders. Wir haben oft das Gefühl, daß uns von dem Erzähler das beste vorenthalten wird. Man denke z. B. an die erwähnte Berufung der Jünger. Was nützt uns die nackte Tatsache, daß sie Heimat und Beruf verlassen haben! Uns interessierte vor allem, welcher psychische Prozeß sich dabei abspielte, also: wo Jesus

den Hebel angesetzt hat, um diese Seelen aus ihrem seitherigen Hindämmern herauszuheben, ob und wie lange in den Männern ein Kampf zwischen dem Ruf der übermächtigen Persönlichkeit Jesu und der Anhänglichkeit an Heimat, Beruf und Familie stattfand, und dergleichen Fragen mehr. Für unser modernes Empfinden würde sich der Vorgang zu einem gewaltigen Seelengemälde gestalten, wo die Interessen und Leidenschaften miteinander ringen, und wo die Stimme des Herzens und des Gewissens miteinander um den Sieg streiten. Von alledem weiß die Markusanekdote nichts. Sie stellt nur das äußere Faktum fest, das das Resultat der Seelenkämpfe ist. Freilich — das möchte ich hinzufügen, damit es nicht scheint, als käme es uns nur auf das Tadeln an — wie verstehen diese dürren Anekdoten des Markus es doch zugleich, die Phantasie anzuregen, und uns, während wir in schneller Fahrt dem Ziel entgegeneilen, zugleich eine Fülle von Bildern und Möglichkeiten des Geschehens vor unser Auge zu zaubern. Es klingt wie ein Widerspruch, und doch ist es richtig: gerade weil die Anekdote so realistisch ist, läßt sie unsrer Phantasie so weiten Spielraum.

3. Die Geschichte der Markusanekdoten.

Wir haben noch der Linie nachzugehen, die von den Ereignissen selbst bis zu ihrer literarischen Fixierung durch Markus führt. Die Ereignisse selbst vollzogen sich meist in der vom Weltverkehr weit abgelegenen Berglandschaft Galiläa. So bedeutungsvoll sie auch für die zunächst Beteiligten sein mochten, etwa die Geheilten selbst, so belanglos mußten sie zunächst für die große Allgemeinheit erscheinen. Daß die Kunde von ihnen trotzdem erhalten blieb und sie selbst bis heute zu den bekanntesten Vorgängen gehören, die bereits jedes Kind auf der Schulbank hört, verdanken sie der Gemeinde, die sich aus dem Jüngerkreis Jesu entwickelte. Durch die Erinnerung an diese Vorgänge wurde die Gemeinde nicht zum wenigsten zusammengehalten. Durch die Ausbreitung der christlichen Gemeinde über die ganze damals bekannte Welt ging die Kunde von jenen Ereignissen auf die Wanderschaft. Das bedeutete für die Wiedergabe der Vorgänge eine große Veränderung. Denn nun werden sie von ihrem Mutterboden losgelöst, das Lokalkolorit

verliert sich, die Detailangaben, das wozu die eigene Anschauung gehört, wird unbestimmter und fließender. Auf jenen Wanderungen hat unser Stoff jene Verworrenheit bekommen, von der ich oben berichtet habe. Eingreifender war noch eine andere Veränderung der ursprünglichen Erzählungen. Die Vorgänge wurden jetzt alle in einen bestimmten Rahmen gespannt, wurden einem großen Zweck untergeordnet. Dieser Zweck heißt die Mission. Die Vorgänge vom See Genezareth werden Werbematerial. Nun bekommt jeder Vorgang eine Spitze, eine Pointe; denn er wird ja jetzt gebraucht als eine Waffe im Kampf gegen die noch Unbekehrten und Ungläubigen. Jetzt werden aus ihnen jene Pfeile geschnitzt, wie wir sie vorhin kennen gelernt haben. Die Mission schafft die Anekdoten, oder weniger mißverständlich, sie gießt die Vorgänge in die Form des Anekdotenstils. Auf dieser Stufe der Entwicklung stehen die meisten der Markuserzählungen. Aber die Entwicklung selbst schritt noch weiter über die Pointenerzählungen hinaus, die die Mission gestaltet hatte. In den Gemeindeversammlungen, wo man nicht mehr Pfeile gegen die Herzen der Unbekehrten abzuschießen brauchte, sondern sich des Besitzes erfreuen durfte, begann die Freude am Erzählen und an der Schilderung und löste allmählich den anekdotenhaften Charakter wieder auf. Diese Tendenz wird dem Festhalten der ursprünglichen Vorgänge viel gefährlicher als die straffe, stilisierende Zusammenziehung in die Anekdotenform. Denn nun beginnt eine gefährliche Macht sich des Stoffes zu bemächtigen: die Phantasie, die mit ihren Ranken alles überzieht und das ursprüngliche Gestein verdeckt. Sie macht aus der Anekdote allmählich die Novelle und die Legende. Ihre Tätigkeit erkennt man schon bei einigen der Markuserzählungen deutlich. Noch stärker tritt ihr bedenklicher Einfluß in den späteren Sammlungen des Matthäus und Lukas hervor. Was wäre aus jenen Ereignissen des Lebens Jesu geworden, wenn die Phantasie sie unbehindert in ihre Hände bekommen hätte! Dann hätten wir gewiß reiche und phantastische Nachrichten über das Leben Jesu, aber etwas Gesichertes über dieses Leben hätten wir nicht mehr.

Diese verhängnisvolle Entwicklung ist durch den Verfasser unseres zweiten Evangeliums, Johannes Markus, aufgehalten

worden. Ihm bleibt der Ruhm, daß er durch sein Werk die mündliche Tradition in den Hintergrund gedrängt und schließlich zum Verschwinden gebracht hat. Alle, die in der Folgezeit über das Tun Jesu erzählen, greifen auf diese Geschichtensammlung des Markus zurück. Wie dieser Markus zu diesem bedeutungsvollen Schritt der schriftlichen Fixierung der mündlichen Tradition kam, darüber sind wir glücklicherweise gut orientiert. Der Kirchenvater Papias schreibt auf Grund von älteren Nachrichten etwa um das Jahr 150:

„Markus hat als Dolmetscher des Petrus alles, woran er sich erinnerte, genau, wenn auch nicht in chronologischer Ordnung, aufgezeichnet, was Christus gesagt und getan hat. Markus selbst hat weder den Herrn gesehen noch ist er sein Jünger gewesen, sondern in späteren Jahren war er, wie gesagt, ein Begleiter des Petrus. Dieser pflegte seine Vorträge nach dem praktischen Bedürfnis einzurichten, dagegen nicht mit der Absicht, eine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn zu veranstalten."

In diesen Worten wird zunächst das Bild, das wir vorhin von der Entstehung und Entwicklung des evangelischen Stoffes gegeben haben, bestätigt. Wir sehen den Missionar Petrus, wie er jene Vorgänge von Ort zu Ort weiterträgt und wie er in seinen Missionspredigten die Anekdoten schafft, indem er aus solchen Einzelvorgängen und Einzelworten Jesu Pfeile für die Herzen der Menschen schnitzt. Rücksichten auf den Zusammenhang, auf Chronologie oder Biographie fallen dabei natürlich völlig weg. Den Anlaß zur Fixierung dieser Petruserzählungen dürfen wir uns näher vielleicht so denken: Im Jahre 64 hatte Petrus in Rom seinen Tod gefunden. Damit war ein Haupt-Augen- und Ohrenzeuge jener Begebenheiten dahin. Es bestand die Gefahr, daß die mündliche Tradition die Vorgänge mehr und mehr entstelle und verwische. Um dem einen Riegel vorzuschieben, bat man den seitherigen Dolmetscher des Petrus, die Petruserzählungen schriftlich zu fixieren. Markus, das war dieser Dolmetscher, hat sich dieser Aufgabe unterzogen und eine solche Sammlung veranstaltet. Er hat sich dabei wohl kaum auf die Petruserzählungen beschränkt, sondern daneben auch all das festgehalten, was er auf seinen vielen Reisen von anderen Ohrenzeugen, von Missionaren und aus der Gemeindetradition über Jesu Wirken gehört hatte. So ist in seinem Evangelium ein Sammelwerk entstanden, in dem durch Markus die vorhandenen Jesuserzählungen wie

Perlen auf eine Schnur nebeneinandergereiht wurden. Die Aufreihung selbst war, nach ein paar schüchternen Versuchen, Ordnung hineinzubringen, chronologisch recht wahllos. Was Markus getan hat, ist also nicht sehr viel. Er hat vorhandenen Stoff auf dem Papier fixiert. Aber diese Fixierung hat weltgeschichtliche Bedeutung. Sie hat verhindert, daß die Erinnerung an Jesus der wild wuchernden Phantasie und Legende überliefert wurde. Wenn wir heute sagen dürfen, wir wissen wirklich etwas vom Leben und Wirken Jesu, so ist das das Verdienst des Johannes Markus.

Matthäus.

I. Die Zusammensetzung des Matthäus aus seinen Quellen.

Markus, die eine Quelle des Matthäus.

Wenn man von der Lektüre des Markus zu der des Matthäus übergeht, stößt man von Zeit zu Zeit auf bekannte Erzählungen. Sondert man diesen Stoff aus, so findet man, daß fast der ganze Markus bei Matthäus wiederkehrt. Von den 110 Anekdoten und Anekdotenresten des Markus tauchen etwa 100 bei Matthäus wieder auf. Aus dieser Tatsache ist ein schwieriges literarisches Problem entstanden, das die Evangelienforschung viele Jahrzehnte bewegt hat. Es ist die Frage, wer von den beiden Evangelisten den anderen benutzt hat, ob Matthäus eine Erweiterung des Markus oder Markus eine Zusammenfassung des Matthäusevangeliums ist. Der wissenschaftliche Kampf um den Ruhm, welches das älteste Evangelium sei, ist heute zugunsten des Markus entschieden. Eine Reihe von triftigen Gründen macht es so gut wie sicher, daß der erste Evangelist für sein Werk verschiedene Quellen benutzt hat und daß unter diesen Markus eine der hervorragendsten war. Die Benutzung fand in der Weise statt, daß der erste Evangelist die Perlenschnur des Markus durchschnitt und die einzelnen Perlen, das will sagen die einzelnen Anekdoten des Markus, zwischen anderem Stoff verteilte. Die einzelnen Erzählungen finden sich dabei bruchstückweise wörtlich wieder, zum Teil aber auch in eigentümlicher Abweichung vom Markustext. Diese Abweichungen haben gerade geholfen, den Nachweis zu führen, daß Markus von beiden der ältere, der

genuine ist. Wenn wir z. B. Markus 10 V. 18 lesen, daß Jesus auf die Anrede „Guter Meister" geantwortet habe „Was nennest du mich gut, niemand ist gut als allein Gott" und bei Matthäus dasselbe Gespräch wiedergegeben wird in der Form, daß Jesus antwortet „Was fragst du mich über das Gute, einer ist der Gute . .", so ergibt sich schon aus der Geziertheit dieser zweiten Variation, daß sie nicht die ursprüngliche ist. Wie es zu dieser Verrenkung einer klaren Antwort kam, läßt sich leicht feststellen: der erste Evangelist hat, je mehr sich die Gemeinde im Laufe der Jahre Jesum als ein himmlisches Wesen vorstellte, an der Markus-Variation, in der Jesus das Prädikat „gut" für sich ablehnt, Anstoß genommen. Außerdem hat der Markusstoff beim ersten Evangelisten noch eine andere, literarisch einschneidende Veränderung erfahren. Der erste Evangelist hatte für den anekdoten- und pointenhaften Charakter der Markuserzählungen kein Verständnis. Er hat darum oft, besonders wo er den Markustext zu kürzen sucht, den Reiz, die Klarheit und die Anschaulichkeit der übernommenen Erzählungen zerstört. Wo Markus schön in sich geschlossene Architektur bietet, hat Matthäus oft zerstümmelte Ruinen. Er ist überhaupt kein guter Beobachter und Erzähler gewesen. Sein Verdienst liegt auf einem anderen Gebiet, in der Erhaltung der Worte Jesu, die er in der Hauptsache nicht aus Markus, sondern aus einer zweiten Quelle bezog.

Die Redequelle des ersten Evangeliums.

Zwischen den aus Markus entlehnten Erzählungen findet sich noch ein anderer Stoff. Wir finden diesen gleichen Stoff auch bei Lukas wieder. Die naheliegende Vermutung, daß der erste Evangelist diesen Stoff von Lucas bezogen habe, wie er den erstgenannten aus Markus nahm, ist abzuweisen. Man kann den Nachweis liefern, daß Matthäus den Lukas nicht gekannt hat. Dieser Stoff muß also dem Matthäus aus einer uns noch unbekannten Quelle zugeflossen sein. Die Art und den Inhalt dieser Quelle, die sowohl den Matthäus wie den Lukas gespeist hat, können wir noch einigermaßen rekonstruieren. Sie muß ungefähr folgendes enthalten haben: 7 Erzählungen, 11 Gleichnisse, 13 längere Redestücke und 25 einzelne Sprüche Jesu. Die Schrift trug

also einen wesentlich anderen Charakter als wie Markus. Markus hatte besonders die Taten Jesu bevorzugt, und seine Worte waren daneben zurückgetreten. Diese zweite Quelle der Evangelienliteratur liefert dazu eine prachtvolle Ergänzung, indem in ihr das Verhältnis umgekehrt ist, und die Worte Jesu seine Taten bei weitem überwiegen. Unsere Wissenschaft nennt darum dieses nicht mehr vorhandene zweite Evangelium, aus dem der erste und der dritte Evangelist geschöpft haben, die Redequelle. Die Forschung hat versucht, ob sie über diese geheimnisvolle, verloren gegangene Schrift nicht noch Näheres finden kann. Bei diesem Bemühen kam ihr abermals derselbe Papias zu Hilfe, dem wir schon die wertvolle Notiz über Markus verdanken. Er schreibt: „Matthäus hat in hebräischer Sprache Worte Jesu zusammengestellt, es verdolmetschte sie sich ein jeder so gut er konnte." Aus mannigfachen Gründen kann diese von Papias zitierte Schrift nicht unser heutiges erstes Evangelium sein. Dagegen ist die Vermutung naheliegend, daß wir in der Papiasnotiz jene Redequelle vor uns haben, über deren Ursprung unsere Wissenschaft so gern noch mehr wissen wollte. Denn diese geheimnisvolle zweite Schrift war allerdings in der Hauptsache eine Sammlung von Reden, sie war ursprünglich aramäisch verfaßt und kann sehr wohl den Matthäus zum Urheber gehabt haben. Es ist auch begreiflich, daß unser heutiges erstes Evangelium, das eine Zusammenarbeitung des Markus und dieser Redequelle darstellt, später nach der wichtigsten und originellsten dieser Quellen den Namen „Matthäus" bekam, zumal durch die Verarbeitung dieser Quelle in das größere Werk diese selbst in Vergessenheit geriet.

Der verbleibende Reststoff des Matthäus.

Außer diesen beiden großen Stoffmassen, die der erste Evangelist von Markus und aus der Redequelle des Matthäus bezogen hat, bietet er noch einiges andere Material, dessen Herkunft sich unschwer erklären läßt. Zum Teil sind es herrenlose Jesusworte, wie sie in den Gemeinden hin und her aufbewahrt wurden, zum Teil legendare Erzählungen oder Erweiterungen wunderbarer oder wunderlicher Art, und endlich ist es eine Kindheitsgeschichte, bei deren Zustandekommen

neben spärlichen historischen Reminiszenzen besonders die Phantasie, die Poesie und Entlehnungen aus fremden religiösen Kulten mitgespielt haben. Aus jenen großen Stoffmassen des Markus und Matthäus und aus diesen kleinen abgesprengten Stücken der Tradition und Legende hat der erste Evangelist seine Schrift geformt.

II. Die literarische Eigenart des ersten Evangeliums.

Der Verfasser des Markusevangeliums war stark hinter seinem Stoff zurückgetreten. Er ist im wesentlichen nur Sammler. Der erste Evangelist dagegen hat dem aus seinen Quellen bezogenen Stoff sehr stark sein eigenes Wesen und seine Absichten und Anschauungen aufgeprägt. Ich habe das schon bezüglich seiner Behandlung der Markuserzählungen erwähnt. Hier war allerdings seine Hand nicht sehr glücklich. Hier und da hat er unsere Kenntnis bereichert, im großen und ganzen aber mehr zerstört als aufgebaut. Sein Verdienst liegt in der Erhaltung der Worte Jesu. Auf diesem Gebiete sind wir ihm zu großem Dank verpflichtet. Und von allem, was wir noch über Jesus wissen, ist die Erhaltung seiner Worte das wichtigste und kostbarste. Denn was auch Jesus durch seine Heiltätigkeit und sonst an den Menschen getan hat, das Größte, was die Menschheit ihm verdankt, liegt doch in dem, was er geredet hat. Das Wort war das Werkzeug seines tiefsten Wirkens und die eigentliche Waffe im Geisteskampf, den er führte. Die Männer, wie jener aramäisch schreibende Matthäus, der zuerst die Worte Jesu sammelte, und unser erster Evangelist, der sich um ihre Verbreitung in der griechischen Welt solche Verdienste erwarb, haben Jesum in dem Kernpunkt seines Wirkens verstanden. Sie haben das Beste von ihm vor dem Untergang gerettet. Dieses hohe Lob bleibt auch bestehen, wenn wir nun im einzelnen in der Art und Form, wie sie die Worte Jesu behandelten, manches auszusetzen haben. Bis zu dem höchsten Maß von Freiheit und Gelenkigkeit, mit der Jesus das Wort gehandhabt hat, haben sie allerdings nicht durchdringen können. Sie haben aus den Worten Jesu etwas viel Festeres, Statutarischeres gemacht, als sie ursprünglich waren. Jesu Worte und Sprüche waren aus dem Augenblick, seinen Bedürfnissen und

forderungen heraus geboren. Man kann sie nur richtig verstehen und werten, wenn man die Gelegenheit und Veranlassung kennt, die sie erzeugt haben oder die vorhandenen Anschauungen der Gegner, mit denen sie sich auseinandersetzen. Sie sind gewissermaßen — darin hat Markus recht gesehen — die Pointen von vorangegangenen Anekdoten. Schon der aramäisch schreibende Matthäus, der Verfasser der Redequelle, hat das nicht mehr verstanden und hat die Worte Jesu aufgeschrieben ohne die Veranlassung, die sie hervorgebracht hat, losgelöst von dem Untergrund, aus dem sie erwachsen sind. Aber er hatte wenigstens — das können wir durch Rekonstruktion noch feststellen — darin ihre Eigenart als Gelegenheitsreden und -sprüche festgehalten, daß er sie in ungeordnetem Kunterbunt durcheinander stehen ließ. Der erste Evangelist ist darin noch einen Schritt weiter gegangen. Er war ein systematischer Kopf und die Form, wie in der Redequelle die Sprüche Jesu ohne inneren Zusammenhang und ohne Ordnung durcheinander standen, hat ihm nicht behagt. Er hatte kein Verständnis, daß das noch der letzte Rest der unsystematischen, aus dem Leben schöpfenden und aufs konkrete Leben abzielenden Art Jesu war. Er suchte in diese bunt durcheinanderwirbelnden Blätter Ordnung zu bringen. Er hat sie zu diesem Zweck in geistige Kästen gesammelt, alles Zusammengehörige schön zusammenstellend. So hat er aus den einzelnen, aus ganz verschiedenen Zeiten und Anlässen stammenden Sprüchen zusammenhängende Redegruppen gemacht. Die bekannteste ist die sog. Bergpredigt, die so von Jesus nie gehalten worden ist. In kunstvoller, künstlicher und oft auch gekünstelter Art ist hier unter anderem eine systematische Auseinandersetzung Jesu mit der jüdischen Frömmigkeit gegeben. Aus der freien Verkündigung Jesu wird dabei eine wohlgegliederte Lehre und, da es sich um praktische Lebensregelung handelt, ein neues Gesetz. Damit ist allerdings eine höchst gefährliche Entwicklung eingeleitet worden, die Umprägung des freien Evangeliums in eine nova lex. Unser erstes Evangelium hat sie mit inauguriert und bis zum heutigen Tag leitet die gesetzliche Auffassung des Christentums aus dem ersten Evangelium ihr Daseinsrecht ab. Man merkt, daß im ersten Evangelium

und in der vorangegangenen Schrift des aramäischen Matthäus die Botschaft Jesu in die Hände von Juden gekommen war. Der Geist des Moses hat sich in ihnen des Evangeliums Jesu bemächtigt.

Dieser Einfluß jüdischen Geistes zeigt sich noch in anderer Form. Der erste Evangelist hat mit seiner Schrift einen ganz bestimmten Zweck verfolgt: er wollte dem jüdischen Volk, aus dem er selbst stammte, den Jesus, in dem er Ruhe und Freude gefunden hatte, nahebringen. Zu diesem Behuf suchte er den Nachweis zu führen, daß der von seinem eigenen Volk oder vielmehr von den damaligen Machthabern ans Kreuz geschlagene Jesus doch der lang erwartete jüdische Messias, der Verwirklicher der jüdischen Zukunftshoffnungen gewesen sei. Immer wieder verweist er darum auf das Alte Testament, und in einer für uns oft haarsträubenden Art und Weise sucht er den gewaltsamen Beweis zu bringen, daß die Geschichte Jesu nur die Erfüllung der von Moses und den Propheten vorausgesagten Tatsachen sei. Er hat sich bestrebt, überall Parallelen zwischen dem Alten und Neuen zu finden, und wir können noch nachweisen, wie er dabei den Tatsachen Gewalt angetan hat. So hat er das Bild Jesu nicht mit jener geschichtlichen Treue wie Markus weitergegeben, sondern er hat Jesum in die Gewänder eines jüdischen Messias eingekleidet, der er doch nicht war.

Gewiß sind das schwere Mängel. Aber zunächst: sie schaden nicht allzuviel. Es ist uns verhältnismäßig leicht, diesen messianischen Firnis wieder zu entfernen, und ein kritisch geschultes Auge kann leicht die ursprüngliche Farbe wiedererkennen. Ja, ich gehe in meinem Urteil über die Messianisierung des Bildes Jesu noch einen Schritt weiter. In einem Punkt ist sie uns sogar wertvoll für das Verständnis Jesu. Sie ist ein Beweis von der gewaltigen Kraft Jesu, die auch diese so fremde Welt des Messiastums an sich zog. Der erste Evangelist ist ein Mann, der starke alte Ideale in seinem Herzen trägt und dem zugleich an Jesus ein neues, beseeligendes Glück aufgegangen ist. Er konnte weder das eine noch das andere aufgeben, und so schmolz er beides kühn ineinander, sodaß Jesus ihm die Erfüllung und Vollendung seiner alten Ideale wurde. Damit hat er

zunächst einem großen Teil seines jüdischen Volkes einen schönen Dienst geleistet und ihm den Weg zu Jesus gebahnt. Schließlich tun wir alle das gleiche wie jener erste Evangelist. Wenn wir Neues, Großes erleben, suchen wir einen Weg, um es an das vorhandene Wertvolle anzugliedern. Weiter aber hat er damit das tiefste Wesen der Jesuserscheinung erfaßt. Es ist nicht ein Vergehen an Jesus, sondern das Herausheben seines eigenen innersten Strebens, wenn man ihn den Juden zum Juden, den Griechen zum Griechen und den Deutschen zum Deutschen macht. Denn das innerste Wesen Jesu ist wohl übergeschichtlich und überzeitlich, aber es wird nur sichtbar und wirksam, wenn man ihn hineinbettet in eine bestimmte Zeit, eine bestimmte Kultur und eine konkrete Volksindividualität. Der erste Evangelist hat für Jesus den gleichen Dienst in bezug aufs jüdische Volk getan, den 50 Jahre später der vierte Evangelist für den Hellenismus und 1500 Jahre später Luther und Dürer für den gleichen Jesus in bezug auf die deutsche Nation geleistet haben. Indem sie seine Gestalt mitten in die Denk- und Anschauungsweise ihrer Völker hineinstellten, haben sie ihn ihren Völkern lebendig gemacht. Das innerste Wesen Jesu aber war, nicht eine wissenschaftliche Mumie, sondern eine lebendige Geistesgröße zu sein.

Lukas.

Über die Entstehung und die Absichten des dritten Evangeliums besitzen wir eine wichtige Notiz von der eigenen Hand des Lukas. Er schreibt am Anfang seines zweiteiligen Werkes:

„Schon viele haben sich der Mühe unterzogen, auf Grund von Überlieferungen der Augenzeugen und ersten Diener am Wort eine Wiedergabe der Ereignisse zu verfassen, die sich in unserem Kreis vollzogen haben. So habe denn auch ich mich entschlossen, den Vorgängen genau nachzugehen, und sie für dich, hochgeehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben."

Diese Notiz enthält zunächst eine interessante Mitteilung über die ganze literarische Gattung der Evangelienschriftstellerei. Sie ist uns heute nur in wenigen Exemplaren erhalten, muß aber nach dieser Mitteilung des Lukas damals — etwa um das Jahr 80 — ziemlich umfangreich gewesen sein. Welch eine Bereicherung unserer Wissenschaft wäre es,

spielte ein glücklicher Zufall uns noch aus alten Trümmerstätten das eine oder andere jener Evangelien in die Hand. Aber wir dürfen glücklicherweise vermuten, daß durch die literarische Tätigkeit des Lukas das damals vorhandene Nachrichtenmaterial über Jesus im großen und ganzen gesammelt und durch ihn uns bis heute erhalten ist. Denn das geht aus seiner Notiz hervor, daß er die vorhandene Literatur eifrig durchforscht und alles Wissenswerte in sein Werk aufgenommen hat. Dabei machen wir dann die Entdeckung, daß abgesehen von einem bestimmt gearteten Erzählungsstoff jene anderen uns unbekannten Evangelien wenig mehr über die Geschichten des Markus und die Jesussprüche der Redequelle hinaus geboten haben. Daraus ist es wohl auch zu erklären, daß die anderen Evangelien der Vergessenheit verfielen.

Wir treffen also als erste Hauptquelle des Lukas die Anekdotensammlung des Markus. Wie sehr sie damals noch als eine solche Sammlung von selbständigen literarischen Einheiten aufgefaßt wurde, zeigt sich wieder daran, daß Lukas (ähnlich wie der erste Evangelist, der etwa zur gleichen Zeit mit Lukas geschrieben haben mag) ohne weiteres die Schnur des Markus durchschneidet und sich mit den einzelnen Perlen beschäftigt. Er hat sich große Mühe gegeben, diese einzelnen Perlen in eine bessere chronologische Reihenfolge zu ordnen, also wenigstens eine Art von Biographie Jesu zustande zu bringen. Aber er ist mit diesem Versuch gescheitert. Es blieb ihm schließlich, nachdem er einen Teil des Stoffes einigermaßen chronologisch untergebracht hatte, noch ein dicker Packen von Erzählungen und Worten Jesu übrig, den er ungeordnet in Form eines Reiseberichtes recht unglücklich an den Schluß der galiläischen Zeit Jesu anfügte. — In der Wiedergabe der Markusanekdoten findet sich bei ihm eine leise Verschiebung. Zwar ist er im allgemeinen seinem Stoff gegenüber viel zurückhaltender als der erste Evangelist. Er hat eine Scheu, viel an dem Überlieferten zu ändern. So hat er z. B., obwohl er selbst ein sehr flüssiges Griechisch schreibt, seinem Stoff das ungeschickte, aramäisch beeinflußte Griechisch gelassen und nur da, wo sein griechisches Sprachgefühl zu sehr beleidigt wurde, leise geglättet. Aber trotz dieser konservativen

Aber haben sich die Markusanekdoten unter seinen Fingern leise verändert. Er schrieb sein Evangelium für seinen schon halb für das Christentum gewonnenen Gönner Theophilus, einen nach der Behandlung, die ihm Lukas zuteil werden läßt, vornehmen Mann. Es ist ganz selbstverständlich, daß die Markuserzählungen, die in der vorhandenen Form für die Wirksamkeit in Missionsversammlungen bestimmt gewesen waren, in dieser intimen und mit einer gewissen Zurückhaltung und Ehrerbietung verfaßten Privatschrift des Lukas an einen vornehmen Gönner etwas andere Gestalt und anderen Ton annehmen. Sie verlieren den scharfen pointenhaften Charakter der Anekdote und werden mehr freundlich-einladende Erzählungen, über denen oft sogar ein idyllischer Zug liegt. Also eine ganz andere Stimmung als wie ich sie oben (Seite 111) an Markus zu zeigen hatte. Dort ist das Evangelium ein schallender Werberuf für Jesus, hier in der Lukasschrift ein stiller Unterricht und ein sanftes Mahnen. In der christlichen Gemeinde sind darum die Jesus-Erzählungen in der Lukasform beliebter als in der des Markus.

Die zweite Quelle, aus der Lukas geschöpft hat, ist die aramäische Redeschrift des Matthäus, jene uns verlorengangene Sammlung von Herrenworten. Lukas hat also die Herrenworte noch nicht in der künstlichen Systematisierung des ersten Evangelisten kennen gelernt. Er bietet sie darum in einer ungeordneteren, aber darum ursprünglicheren Form als wie unser heutiger Matthäus. Besonders wertvoll aber wird uns Lukas, weil er durch seine umfangreiche Materaliensammlung manchmal in der Lage ist, uns richtig zu führen, wo bereits die Redequelle einen gefährlichen Weg eingeschlagen hat. Ich meine die oben erwähnte Eigenart der Redeschrift, die Worte Jesu losgelöst von ihrer Veranlassung zu conservieren, wodurch die Entwicklung zur Vergesetzlichung des Evangeliums angebahnt wurde, die dann bei dem ersten Evangelisten schon solche Fortschritte gemacht hat. Lukas hat bei einer Reihe von Jesusworten entweder aus den übrigen uns verlorengegangenen Evangelien oder aus der mündlichen Tradition noch die Begebenheit erfahren können, bei der Jesus dies oder jenes Wort sprach. Diese Jesussprüche kommen dadurch bei Lukas wieder etwas mehr

in ihre ursprüngliche Umgebung und ihr Sinn und ihre Bedeutung wird uns klarer. So hören wir z. B., daß Jesus das Vaterunser nicht von sich aus „gelehrt“ hat, wie es nach dem ersten Evangelium scheint, sondern daß es aus dem Wunsch der Jünger und aus seelsorgerlichem Gespräch erwachsen ist. — Nun darf man allerdings nicht alle genaueren Angaben des Lukas ohne weiteres für altes ursprüngliches Material halten. Oft, besonders wenn es sich um bestimmte Detailangaben, Namensnennugen usw. handelt, haben wir in diesen scheinbar so konkreten Zügen die Ranken einer späteren Tradition, die sich bemühte, mittels der Phantasie die Lücken auszufüllen, die die ursprüngliche Überlieferung hatte. Doch sind in der Einzelpraxis diese Fälle leicht zu erkennen, also nicht allzu gefährlich.

Neben dem Stoff, den Lukas aus Markus und der Redequelle bezogen hat, findet sich nun auch bei ihm, wie bei dem ersten Evangelisten, noch ein Rest, der auf diese Weise nicht untergebracht werden kann. Nur daß dieser Reststoff bei Lukas an Umfang ungleich größer ist als bei Matthäus und daß er ein ganz ausgesprochenes Gepräge an sich trägt. Zu diesem dem Lukas allein gehörigen Stoff gehören einmal die Kindheitsgeschichten mit der Geburt in Bethlehem und dem zwölfjährigen Jesus im Tempel und sodann eine Reihe der schönsten Perlen evangelischer Erzählungen und Worte Jesu, wie der barmherzige Samariter, der verlorene Sohn, der reiche Mann und der arme Lazarus, Maria und Martha, die Salbung Jesu in Bethanien, Zachäus von Jericho und andere. Wer noch keine Vorstellung hat von der Art, wie die Evangelien zustande gekommen sind, wird erstaunen, daß nicht schon im ersten Evangelium, also in Markus, sich diese Perlen von Jesu Wirksamkeit finden. Uns ist es nach der vorangegangenen Darstellung weiter nicht verwunderlich, sondern ein Beweis, daß wir die Entstehung und Eigenart der Evangelienschriftstellerei richtig wiedergegeben haben. Die Evangelien waren eben keine Schriften, in denen mit wissenschaftlicher Akribie alles vorhandene Material zusammengetragen wurde, sondern es waren vom Zufall und aus der Praxis hervorgerufene Zusammenraffungen von gerade vorhandenem Stoff. Es blieb viel übrig, was nicht in die Körbe gesammelt wurde, und so

finden sich alle jene oben erwähnten Gleichnisse und Erzählungen weder in dem Korb des Markus noch in dem der Redequelle. Aber erfreulich ist, daß Lukas sie bei seiner Sammlertätigkeit in einem dritten Korb gefunden hat. Aus einem gemeinsamen Korb scheinen sie allerdings zu stammen. Das zeigt schon ihre große Verwandtschaft im Stil und in den Ausdrucksformen, sodann aber vor allem ihr gemeinsamer innerer Charakter. Sie zeigen Jesum von einer ganz bestimmten Seite: als den Freund und Beschützer der im Leben Entgleisten und von der menschlichen Gesellschaft Ausgestoßenen, schildern also das, was die religiöse Sprache gewöhnlich die Heilandsnatur in Jesus nennt. Woher Lukas diesen Erzählungsstoff bekommen hat, ist ziemlich unsicher; man denkt etwa an judenchristliche Kreise Südpalästinas. In diese Kreise armer, gedrückter Judenchristen würde auch der ganze Tenor der Jugendgeschichten mit ihrem sehnsüchtigen Ausblick nach äußerer Erlösung passen.

Jedenfalls aber lag die Art dieser die allgemeine Menschenliebe Jesu hervorkehrenden Geschichten dem Lukas sehr nahe. Er hörte aus ihnen Töne, die seinem innersten Fühlen verwandt waren. Lukas ist seiner Abstammung und seinem Wesen nach Hellenist. Er gehört zu jener großen Völkermischung des westlichen Mittelmeeres, in der das nationale und politische Leben und Denken untergegangen war. An seine Stelle war (besonders auch unter dem Einfluß der Stoa, deren Einwirkung auf Lukas wir feststellen können) die Herausarbeitung eines kosmopolitischen Ideals getreten, das den Menschen als Menschen würdigt und einschätzt. Es ist also eine Stimmung, die der des Matthäus entgegengesetzt ist. Er hat Jesum in die Kultur und Anschauungen eines bestimmten Volkes hineingestellt, Lukas dagegen hebt das allgemein Menschliche an Jesus heraus, zu dessen Verständnis man nicht erst in eine besondere Kultur oder Nationalität eintauchen muß, sondern wobei das Herz zum Herzen, der Mensch zum Menschen spricht. Vielleicht ist es ein wenig zu scharf ausgedrückt, aber im Grunde doch richtig, wenn man sagt: Wie Matthäus seinem jüdischen Volk Jesum als den Erfüller seiner nationalen Eigenart und Hoffnungen darstellt, so führt Lukas dem Kosmopoliten und Stoiker Theophilus

Jesum vor Augen als die Verwirklichung seines Ideals, als den, der im Menschen stets den Menschen sah und wertete, und dem das höchste auf Erden die menschliche Seele und ihre Rettung war. Daß das nicht nur stoische, sondern zugleich auch moderne Anschauungen sind, und daß in ihnen die auch uns wertvollste Seite der Jesusart zum Ausdruck kommt, kann ich hier nur andeuten.

Johannes.

I. Das Problem: die Unterschiede zwischen dem synoptischen und johanneischen Jesus.

1. Der handelnde Jesus.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Evangelienliteratur, wie wir ihn im Anfang getan haben, hat uns gezeigt, daß das Johannesevangelium nach Stil und Absicht von den Synoptikern völlig verschieden ist. Die Synoptiker bieten uns Mosaikarbeit. Das will sagen, durch Anwendung der ihnen eigentümlichen literarischen Einheiten, der Anekdote und des Spruchs, gelingt es ihnen, in fortwährender Aneinanderfügung allmählich ein Bild vom Wirken und Wollen Jesu entstehen zu lassen. Diese Mosaikarbeit ist bei Johannes verschwunden. Er bietet uns keine Fülle von Einzelereignissen, keine Häufung von unzusammenhängenden Sprüchen, sondern statt dessen ein paar große Linien, einzelne mit überlegter Absicht ausgesuchte Erzählungen, einheitlich, ruhig fortschreitende Reden. Wir haben zu beobachten, wie dadurch die Taten, Worte und die Persönlichkeit Jesu ganz anders anmuten, als es seither bei den Synoptikern der Fall war. — In der Darstellung der Synoptiker hatte sich das Wirken Jesu am See Genezareth, an seinen Ufern, in seinen Städten und Dörfern, zwischen seinen Äckern und Weinbergen abgespielt. Diese Landschaft war mehr als Szenerie, sie war der Mutterboden, aus dem das Wirken Jesu herauswuchs. Dieses war nur zu verstehen als ein Ausfluß des konkreten Lebens, das ihn umgibt. Ein gesunder Erdgeruch durchströmt die synoptischen Anekdoten und Novellen. Diese Landschaft taucht bei Johannes wieder auf, aber nur ganz vereinzelt. Jesus kommt nur wie zum Besuch an den See Genezareth und dann trägt die Szenerie ver-

änderten Charakter. Sie ist wie ein gemalter Hintergrund, auf dem sich, ohne innere Verbindung mit ihm, das Geschehen abspielt. Fremd schreitet Jesus über den Boden seiner Heimat. Sein eigentliches Wirkungsfeld liegt ganz wo anders, in Jerusalem. Dorthin führen uns die meisten Johanneserzählungen. Sie spielen sich auf dem großen historischen Hintergrund des Judentums ab, zu dem Jesus von vornherein in striktem Gegensatz steht. Wir haben das Gefühl, daß der Hintergrund des Wirkens Jesu nicht mehr eine wirkliche Landschaft ist, aus der er herauswächst, sondern eine abstrakte Idee, von der er sich abhebt: das Judentum.

Ganz ähnliche Gefühle kommen über uns, wenn wir die Personen anschauen, die Jesum in seinem Wirken umgeben. Welch eine bunte Menge von Gestalten umdrängte ihn stets bei den Synoptikern, alles Menschen von Fleisch und Blut in den mannigfaltigsten Abstufungen des Seelenlebens. Sie alle miteinander sind bis auf wenige Ausnahmen bei Johannes verschwunden, und zwar gerade die, die wir uns ganz untrennbar von Jesus denken, wie jene armen Wahnsinnigen, oder die von der Menschheit Ausgestoßenen, oder die Schiffbrüchigen des Lebens. Statt dessen ist Jesus von einer merkwürdigen, undefinirbaren Masse umgeben, die auch Johannes nur unter einem Sammelbegriff zusammenfassen kann. Es sind „die Juden". Und das sind keine wirklichen Persönlichkeiten, sondern Typen, Vertreter einer Idee. Auch hier dieselbe Beobachtung, daß das Konkrete, Wirkliche geschwunden ist und statt dessen etwas Unpersönliches, Ideenhaftes an die Stelle tritt.

Und weiter, wenn wir an die Handlungen Jesu denken, wie die Synoptiker sie uns vorführen, auch hier welche Mannigfaltigkeit an Zahl und an Art. Wie verschieden in der Höhenlage des Tuns und der Einwirkung. Und wieder, welche Veränderung bei Johannes! Abermals verschwindet die Buntheit. Die Taten Jesu werden stark reduziert. Es sind eigentlich nur zehn Handlungen, die er ausführt, aber durch die Größe der Taten wird die Einschränkung an Zahl zu ersetzen gesucht. Dieses Tun Jesu ist künstlich bis in die höchste Höhe geschraubt. Es sind die allererstaunlichsten Wundertaten, die menschliches Maß und Verstehen weit unter

sich lassen. Sie haben auch einen ganz anderen Zweck als die Handlungen des synoptischen Jesus. Deren Zweck war klar und deutlich: sie suchten den Menschen in innerer oder äußerer Not zu helfen, sie zu trösten oder zurechtzuweisen. Bei Johannes ist der Zweck des Tuns Jesu in ein Geheimnis gehüllt, und erst wer den Schleier dieses Geheimnisses gelüftet hat, versteht den Vorgang. So ist zum Beispiel bei den erzählten Wundern Jesu nicht der wunderbare Vorgang selbst oder der erreichte äußere Effekt dem Evangelisten die Hauptsache, sondern diese Wunder sind, wie er selbst betont, „Zeichen", d. h. Kundgebungen des verborgenen Wesens Jesu. Sie geschehen nicht, um Menschen zu helfen, sondern um die Größe und das Wesen Jesu zu illustrieren, oder um Sinnbilder für geistige Vorgänge abzugeben. — Ich hoffe, daß das Gesagte genügt, um deutlich zu machen, daß die Taten des johanneischen Jesus nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden können mit denen des synoptischen. Sie sind nicht Wiedergabe wirklicher Vorgänge, sondern sind Illustrationen zu Gedanken und Ideen. Jene Kulissenartigkeit des Hintergrundes, jene Blaßheit der Nebenfiguren, jene wunderbaren Steigerungen der Taten Jesu, jene Stilisierung der Vorgänge, das alles erklärt sich nur daraus, daß hier nicht einmaliges Geschehen erzählt, sondern ewige Ideen in Form von Geschichte dargestellt werden sollen.

2. Der redende Jesus.

Die bunte Menschenwelt, die in den Synoptikern den handelnden Jesus umgibt, steht auch vor den Augen des redenden Jesus. Der synoptische Jesus ist durch und durch eine praktische Natur. Er sieht das Treiben und Lassen der Menschen, ihre Freude und ihren Schmerz, ihre Sorgen und ihr Streben. Und dies löst in seiner Seele eine bunte Welt von Empfindungen und Werturteilen aus. Was er so empfunden hat, das objektiviert er im Wort. Das konkrete Leben löst dem synoptischen Jesus die Zunge und öffnet seinen Mund. Der johanneische Jesus hat ganz andere Motive zum Reden. Sie liegen nicht in der Umwelt, sondern in ihm selbst. Er hat etwas auszusprechen, was völlig unabhängig ist von dem Tun und Empfinden der Menschen um ihn. Allerdings schließen sich

die Reden des johanneischen Jesus meist an äußere Vorgänge an: an den nächtlichen Besuch des Nikodemus, an das Wasserschöpfen des samaritischen Weibes, an die Heilung des Blindgeborenen, an die Speisung der Fünftausend, an die Auferweckung des Lazarus. Aber gerade darin sieht man deutlich den Unterschied von der Art des synoptischen Jesus. Wohl knüpft die Rede an Fragen, Stimmungen, Erlebnisse der Menschen an, aber schnell löst sie sich von dieser Veranlassung los, geht ihre eigenen Wege, läßt die Personen, an die sie gerichtet ist, tief unter sich und vergißt sie schließlich ganz. Das Gespräch kommt zu keinem Abschluß, sondern der angesponnene Vorgang endet in einer an eine imaginäre Zuhörerschaft gerichteten Rede. Man sehe sich z. B. einmal unter diesem Gesichtspunkt das Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) an. Es kann darum auch dem vierten Evangelisten passieren, daß er (Kap. 12, 44) Jesus eine Rede halten läßt, ohne daß jemand da ist, der sie hören kann. Der johanneische Jesus spricht eben nicht zu seinen Zeitgenossen, sondern zu einer geistigen, unsichtbaren Zuhörerschaft, zu den Zeitgenossen des Evangelisten.

Infolgedessen benutzt der johanneische Jesus auch ganz andere Stilformen als der synoptische. Die Worte des synoptischen Jesus waren Pfeile, die auf der Menschen Gewissen und Herz abzielten, und von selbst hatte sich darum als entsprechender Stil der Spruch und das Gleichnis eingestellt Diese beiden Stile sind bei Johannes völlig verschwunden. An ihre Stelle tritt der Kettenschluß, der durch Aneinanderreihen von Gedanken nicht den Menschen ins Herz zu treffen, sondern ihn in seinen Gedanken einzukreisen und logisch zu überwinden sucht. Daß damit die Redestile, die Jesus wirklich gebraucht hat, verlassen sind, erhellt aus der Tatsache, daß in dieser eigentümlichen Stilform nicht nur Jesus spricht, sondern auch die andern Personen des vierten Evangeliums und, was besonders bedeutungsvoll ist, auch der Evangelist selbst. Dies deutet abermals den Weg für die Lösung des johanneischen Problems an. Dem Johannes liegt nichts daran, den Redestil Jesu genau wiederzugeben, sondern er läßt Jesum Gedanken und Anschauungen in der ihm, dem Evangelisten, gebräuchlichen Stilform darbieten.

Gedanken und Anschauungen — darin liegt ein weiterer Unterschied. Für den synoptischen Jesus ist die Religion nicht Anschauung und Gedanke, sondern eine Gesinnung und ein Tun. Wenn er uns ihr Wesen klarlegen will, führt er uns den barmherzigen Samariter, die Witwe am Opferstock, die Heimkehr des verlorenen Sohns vor Augen. An Stelle dieser Welt der Gesinnung und der Tat taucht beim johanneischen Jesus die Welt des Erkennens auf. Die Religion wird zu einem Vertiefen in die letzten Zusammenhänge des Daseins, in das, was hinter der konkreten Wirklichkeit liegt; sie wird zu einer tiefen Mystik und zu einem Erheben der Seele aus allen irdischen Beziehungen. So bekommt die Verkündigung Jesu bei Johannes auch einen ganz anderen Inhalt. Der synoptische Jesus setzt sich fortwährend mit der in seinem Volk herrschenden Religionspraxis auseinander, mit seinen religiösen Sitten und Gebräuchen, mit der Geltung des Gesetzes, kurzum, mit einer konkreten jüdischen Religion. Diese ist aus den Reden des johanneischen Jesus verschwunden. Er hat sich mit etwas ganz anderem auseinanderzusetzen als wie mit dem Gesetz, der Gottesreicherwartung und der vulgären Volksreligiosität. Er kämpft gegen den Unglauben der Juden gegenüber seiner Person. Diese seine Person wird der eigentliche Inhalt der Religion. Alle Reden des johanneischen Jesus drehen sich um das geheimnisvolle „Ich", sein Wesen, seine Art, seine Herkunft, seine Zukunft. Und wieder haben wir den Eindruck, das sind nicht Kämpfe, die im Jahre 30 in Galiläa ausgefochten wurden, sondern Kämpfe einer viel späteren Zeit, die erst entstehen konnten, nachdem jenes „Ich" als abgeschlossene Größe, als „Idee" den Menschen zum Bewußtsein gekommen war.

3. Die Persönlichkeit Jesu.

Was aber ist jenes „Ich", das alles andere aus der Religion verdrängt, in dessen Wesen es sich mystisch zu vertiefen gilt, von dessen Anerkennung das ewige Heil der Menschen abhängig ist? Ist das noch der Zimmermannssohn aus Nazareth, der Wanderprediger vom See Genezareth, der Held der synoptischen Erzählungen? Der Jesus der Synoptiker ist ein Mensch. Wohl erhebt besonders die spätere

synoptische Tradition ihn manchmal hoch über Menschenmaß hinaus. Aber im innersten Kern bleibt er ein Mensch: menschlich ist sein Mitgefühl und sein Erbarmen, menschlich die Weise, wie er mit Andern spricht, menschlich auch die Art, wie er seine wunderbare Heilkraft auswirkt. Die ist keine Allmacht, sondern gebunden an bestimmte Voraussetzungen. Oft kann er nicht heilen, so gern er möchte, weil diese seelischen Voraussetzungen fehlen. Er selbst ist ein Werdender, Wachsender, Lernender. Es gibt viele Geheimnisse, die auch ihm verborgen sind. Seine persönlichen Kräfte sind nicht übermenschlich, er muß sie sich stets von neuem erbitten. Sein Gebet ist ein Ringen und ein Suchen, man denke an Gethsemane. Das Prädikat „gut" lehnt er von sich ab, denn er ist noch in steter Entwicklung. Kurzum, der synoptische Jesus ist eine menschliche Persönlichkeit, der Zimmermannssohn aus Nazareth.

Wenn wir Johannes nach demselben Mann fragen, beginnt er: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott von Art war das Wort." Wenn dieses merkwürdige Wesen, „Wort" genannt, das schon bei der Weltschöpfung eine Rolle spielte, Fleisch und Blut an sich nimmt, dann heißts von ihm: „er zeltete unter uns". Sein Leben ist nur ein vorübergehendes Zelten auf Erden, ja fast nur ein Dahinschweben über die Erde. Alles menschliche Maß hört für ihn auf. Sein Können hat keine Grenzen; er wandelt Wasser in Wein und gibt einen bereits verwesenden Leichnam dem Leben zurück. Sein Schicksal ist ihm von vornherein bekannt; das Zagen, Fragen und Ringen des synoptischen Jesus ist ihm fremd. Klar liegt alles vor seinen Augen; er weiß, was im Menschen ist und kennt von vornherein seinen Verräter. Er bedarf des Gebetes nicht, denn er und der Vater sind eins. Und wenn er doch betet, so versichert der Evangelist, daß er es nicht um seinet-, sondern um der Menschen willen getan habe. An jene Stelle seines Lebens, wo die Synoptiker sein furchtbares Ringen und Zagen vor dem Tod erzählen, setzt Johannes das hohepriesterliche Gebet, d. h. eine wunderbar klare Rechenschaftsablage über sein Werk, das auszurichten er auf Erden kam. So kam er aus einer anderen Welt, nahm notgedrungen äußerlich Menschenform an, aber er

wird sie ablegen, um in seine eigentliche Daseinssphäre zurückzukehren. Und wieder fragen wir: ist das noch der Zimmermann von Nazareth, ist das überhaupt noch eine geschichtliche Gestalt, ist das nicht vielmehr die Verkörperung einer ewigen Idee? Wie ist dieser johanneische Jesus neben dem synoptischen Jesusbild zu erklären?

II. Der Lösungsversuch.

Als diese Frage auftauchte, suchte man sie dadurch zu lösen, daß man trotz allem die beiden Jesusbilder, das der Synoptiker und das des Johannes, ineinanderschob. Diese harmonistischen Versuche mußten scheitern und müssen — sie werden im apologetischen Interesse immer wieder gemacht — immer von neuem scheitern. Es ist der Versuch, zwei verschiedene Persönlichkeiten auf dieselbe photographische Platte aufzunehmen. Das Resultat ist ein unerträgliches Zwitterwesen. Die eben gegebene Skizze von der Verschiedenheit der beiden Bilder wird das von neuem dargetan haben. Es bleibt dabei: will man Kunde haben von den Worten und dem Wirken des historischen Jesus, so hat man sich an die Synoptiker zu halten. Aber was ist dann das Jesusbild des Johannes? Ich darf es vielleicht an einer kleinen Geschichte klarmachen, die Hermann Oeser einmal in seinem Archimoros erzählt. Sie handelt von einem Professor, der in seinem Kolleg über Lessing gerade den Streit Lessings mit Goeze und der damaligen Orthodoxie vor hat. Er setzt zu Anfang der Stunde ganz historisch richtig ein, aber bald merken die Studenten, daß er von seinem Gegenstand mehr und mehr abweicht und Fragen behandelt, die mit jenem Kampf von damals nichts zu tun haben, sondern die heutige religiöse Lage betreffen. Aber das alles bringt der Professor in der Form vor, als ob Lessing diese Fragen bespräche und sein Urteil über Vorgänge abgäbe, die sich erst 100 Jahre nach ihm abspielen. Am Schluß der Erzählung wird uns durch einen verständnisvollen Schüler des Professors die Lösung dieses rätselhaften Benehmens gegeben. Er sagt: Ich sehe, wie das ward. Es war der 15. Februar, Lessings Todestag. Indem der Professor sich den Vortrag des Nachmittags innerlich zurechtlegt, beschäftigt ihn die Frage, wessen

Gegner Lessing heute sein müßte, und dieser Gedanke geht mit ihm die Treppe hinab und durch die Straßen bis zur Universität und läßt ihn vergessen, daß Lessing im 18. Jahrhundert gelebt hat.

Was jener zerstreute und in Wahrheit doch auf seinen Gegenstand so konzentrierte Professor mit seinem Lessing tat, das hat der vierte Evangelist mit seinem Jesus gemacht. Er hat ihn

1. in seinem innersten Wesen zu erfassen gesucht, hat ihn
2. aus der Zeit, in der er wirklich lebte, herausgenommen und hat ihn
3. in seine, des Schriftstellers, Zeit versetzt, und ihn die Fragen dieser viel späteren Zeit besprechen und beantworten lassen.

Aber das alles in der Form von Erzählungen und Reden des historischen Jesus.

Ich darf diesen Prozeß kurz an je einem Beispiel darstellen, um zu zeigen, daß auf diese Weise jenes merkwürdige Jesusbild des Johannes seine Erklärung findet.

1. Die Feststellung der „Idee" der Sendung Jesu.

Die Synoptiker hatten Taten und Worte Jesu überliefert. Aber schon bei ihnen ist es klar, daß die Taten und Worte Jesu sich nicht loslösen lassen von seiner Persönlichkeit. Ich habe das bereits oben besonders für die Worte Jesu betont. Sie sind keine kalte Lehre, sondern Ausstrahlungen seines persönlichen Wesens. Das gleiche gilt von seinen Taten: wirksam war die persönliche Kraft, die von ihm auf andere Seelen überging. Johannes hat darum die Sendung Jesu richtig erfaßt, wenn er sagt, im letzten Grund kommt es doch nicht auf das äußere Tun und Reden Jesu, sondern auf diese Persönlichkeit selbst, auf dieses „Ich" an. Wer dieses in seinem innersten Wesen verstanden hat, der braucht nicht noch die Unsumme von Einzeltaten und Einzelworten. Er verzichtet darum in seinem Evangelium auf ihre Wiedergabe. Statt dessen wird dieses „Ich" der Inhalt des vierten Evangeliums. Wohl sind die Reden über das „Ich" Reflexionen des Evangelisten und keine Wiedergabe wirklicher Jesusworte. Aber darin hat Johannes richtig gesehen, das Neue, was die christliche Religion bot, war dies: Gott offenbarte sich und seinen Willen nicht wieder in Form von Ge-

setzen, Lehren und Gebräuchen, wie die anderen Religionen meinten, sondern in Form eines menschlichen Personenlebens, eines „Ich". Dieses innerste Wesen, die Idee seiner eigenen Sendung, läßt er Jesum selbst klarlegen. In Wirklichkeit hat Jesus diese Idee seines Lebens wohl geahnt und gelegentlich auch angedeutet; wir haben in den Synoptikern Anhaltspunkte dafür. Aber er hat sie nie zum Gegenstand oder gar zum einzigen Gegenstand seiner Verkündigung gemacht. Indem aber Johannes ihn selbst das tun läßt, kommt ein Bild vom Wirken und Reden Jesu heraus, das historisch falsch und darum mit den Synoptikern unvereinbar ist.

2. Die Loslösung der Verkündigung Jesu aus ihren zeitgeschichtlichen Hüllen.

Der historische Jesus hatte seine Botschaft in die Denkweise seines Volkes eingebettet. Notgedrungen nahm sie damit eine zeitgeschichtlich-bedingte Form an. So z. B. wenn Jesus das Neue, was er bringt, als wahre Erfüllung der jüdischen Himmelreichshoffnung empfunden und dargestellt hat, oder wenn er es an der jüdischen Gesetzesreligion verdeutlichte. Das Neue lag in der Verkündigung Jesu, wie der Keim zwischen Keimblättern liegt. Wie dieser an den Keimblättern, so hat sich das eigentlich Christliche an den zeitgeschichtlichen Vorstellungen genährt und ist an ihnen erstarkt. Damit hat es aber zugleich sich von ihnen innerlich gelöst. Es hat aus der Himmelreichserwartung der Juden die religiöse Kraft gesogen und diese Hoffnung selbst zu einer leeren Schale gemacht, die nun abgestoßen werden konnte. Diese Abstoßung hat Johannes vollzogen. Bei ihm verschwindet aus der Verkündigung Jesu das „Himmelreich", ebenso wie alle anderen palästinensisch-jüdischen Einkleidungen der christlichen Idee, also z. B. auch die Gesetzesauslegung und der Weisheitsspruch. Die Verwirrung und Schwierigkeit entsteht auch hier wieder dadurch, daß der Evangelist nicht in seinem Namen jene Abstoßung der jüdisch-palästinensischen Einkleidung vornimmt, sondern daß er sie bereits Jesum selbst vollziehen läßt. Dadurch wird der johanneische Jesus die Gestalt, die nicht mehr im festen Boden seiner eigenen Zeit und ihrer Ausdehnungen wurzelt, sondern in der Luft zu schweben scheint.

3. Die Einpflanzung der Verkündigung Jesu in eine spätere Zeit.

Das letztgesagte, daß Jesus mit seiner Verkündigung in der Luft zu schweben scheine, ist allerdings nur ein Schein. Sondern er wurzelt wieder in einem Volk und in einer bestimmten Kultur. Nur nicht mehr in dem Galiläa des Jahres 30, sondern in dem Hellenismus und in einer etwa hundert Jahre späteren Zeit. Vor dem Auge des Evangelisten steht seine eigene Umgebung und seine Gegenwart mit ihrem religiösen Sehnen und mit ihren Seelenbedürfnissen. Besonders hat auf ihn die Sehnsucht nach Unsterblichkeit Eindruck gemacht, die damals über die müden, von der Gegenwart unbefriedigten Völker gekommen war und die man mit den gekünstelten Mitteln der Spekulation und in den rohen Formen der Mysterienkulte zu befriedigen suchte. Dieser Zeit bringt nun Johannes die Botschaft, daß das von ihr ersehnte Gut des ewigen Lebens bereits vorhanden und ohne alle sakrale Mittel durch den Anschluß an Jesus erreichbar sei. So macht er aus dem Evangelium, das in Jesu Mund einst Himmelreichsbotschaft, Gesetzesauslegung und Weisheitsspruch gewesen war, die Darbietung des ewigen Lebens. Aber auch hier wieder tut er das nicht, sondern er läßt es Jesum bereits tun, sodaß wir wieder das Zerrbild bekommen, daß Jesus in Galiläa und in Jerusalem im Jahre 30 ein Gut anbietet, das bestimmt ist für die Hellenisten von Kleinasien und Griechenland, die erst hundert Jahre später gelebt haben. — Ganz ähnlich steht es, um noch ein anderes Beispiel anzuführen, mit dem Kampf Jesu gegen das Judentum. Das Judentum, gegen das der johanneische Jesus kämpft, ist nicht das des Jahres 30. Dieses Judentum des Jahres 30 und Jesu Kämpfe mit ihm kennen wir aus den Synoptikern. Der johanneische Jesus kämpft gegen das Judentum des Jahres 130, greift ein in den großen Entscheidungskampf der beiden Religionen um Sein oder Nichtsein. Das ist abermals ein krasser Anachronismus. Und doch, wenn man näher zusieht, der vierte Evangelist hat den historischen Jesum gut verstanden. So hätte Jesus tatsächlich in jenem Geisteskampf gestanden und mit den Waffen, die ihm der vierte Evangelist in die Hand gibt, hätte er ums Jahr 130 wirklich gekämpft.

Es ist ein ungeheurer Versuch, den der vierte Evangelist unternommen hat, ungeheuer an Bedeutung und an Gefahr. Denn was kann es kühneres geben, als sich die Kraft zuzutrauen, eine geschichtliche Erscheinung in ihrem innersten Wesen zu erfassen, sie skrupellos aus ihrer Zeit herauszuheben, sie in eine neue, ihr unbekannte Zukunft zu versetzen und sie zur Führerin dieser neuen Zeit und ihrer Fragen zu machen. Wir müssen aber zugestehen, diese kühne Tat ist dem vierten Evangelisten gelungen. Sie konnte ihm nur gelingen, weil er mit seinem Helden Jesus, so sehr er auch hinter ihm zurückstand, kongenial war und ihn in seinem innersten Wesen und Wollen erfaßt hatte. Er hat durch seine kühne Tat diesem seinem Helden den großen Dienst geleistet, daß er ihn aus einer nur der Geschichte angehörigen Gestalt zu einer für seine Zeit lebendigen Kraft gemacht hat. Er hat damit uns zugleich den Weg gewiesen, wie wir die Geschichte und ihre Gestalten von ihren uns hemmenden Fesseln befreien und für uns zu einer Kraft des Lebens und des Fortschritts machen können.

L'œuvre poétique de Victor Hugo.[1])

Par le Prof. Bernard Bouvier, de Genève.

Celui qui parcourt l'histoire de la littérature française au XIXe siècle, rencontre à chaque pas le nom de Victor Hugo. Il a donné des exemples et des modèles de toutes les formes poétiques. Il n'a ignoré aucune doctrine. Toutes les écoles successivement se sont réclamées de lui. Or la connaissance de l'art littéraire de la France moderne est indispensable à qui veut comprendre les transformations profondes qu'ont subies, depuis Voltaire et Lessing, non seulement la poésie, mais l'esprit et le caractère national français eux-mêmes.

Depuis vingt-huit ans que Victor Hugo est mort, une réaction contre son autorité, longtemps contenue, a d'abord éclaté. Sa vieillesse, toujours féconde, avait pesé sur les jeunes générations. On a diminué son rôle, on a abaissé son caractère; on a constaté la faiblesse intérieure de son théâtre; on lui a refusé l'invention philosophique. Puis,

---

[1]) Ces notes sur l'œuvre poétique de Victor Hugo résument les cinq conférences que j'ai faites sur ce sujet, en janvier 1911, dans le Freies Deutsches Hochstift. Ramassées ici dans l'espace d'une trentaine de pages, elles prennent la sécheresse d'un programme, d'un procès-verbal. Tous les développements, les applications au présent, les rapprochements avec d'autres poètes, d'autres époques, les impressions et parfois les souvenirs personnels, l'illustration des théories par des citations de poèmes, tout ce qui anime la parole et peut la rendre persuasive, agissante, a été supprimé. On m'a demandé mes notes, je les publie, un peu malgré moi et par déférence pour le Deutsches Hochstift. Si malgré leur forme oratoire mais dépouillée de l'accent d'émotion sincère qui est le premier hommage dû aux poètes, elles peuvent être utiles à quelques lecteurs et leur faire mieux aimer Victor Hugo, j'en serais heureux. Parmi les ouvrages auxquels j'ai souvent et largement recouru, je citerai ceux de M. Paul Stapfer (Victor Hugo, poète satirique, 3e édit. Paris, 1901), de M. Eugène Rigal (Victor Hugo, poète épique, Paris, 1900) et du philosophe Charles Renouvier (Victor Hugo, le poète, Paris, 1889; Victor Hugo, le philosophe, Paris, 1900).

ce mouvement de protestation s'est ralenti. Les défauts de l'homme s'effacent dans l'éloignement du temps. On a relevé chez le poète lyrique et épique la force et même l'originalité de quelques idées maîtresses. L'artiste, infatigable inventeur d'images, le merveilleux artisan de la langue et même le créateur d'une poésie avant lui inconnue, commencent à paraître très grands. Victor Hugo devient classique.

Ses détracteurs sont, il est vrai, encore nombreux et intransigeants. Ils sont portés par ce mouvement contemporain, si hostile au romantisme, qui exalte la tradition du XVIIe siècle. Hors de France, les lettrés restent décontenancés par la puissance et la variété de son génie verbal, par les inventions démesurées de sa fantaisie, où ils ne reconnaissent pas la définition conventionnelle, étroite et dédaigneuse, de l'esprit français.

Aussi convient-il, dans la liberté d'esprit facile à un critique qui n'est pas Français, de considérer attentivement la poesie da Victor Hugo, avec sympathie, sans parti pris. Etudions donc ensemble le poète dramatique, le poète satirique, le poète lyrique et le poète épique, en choisissant, en chacun de ces entretiens, une œuvre capitale dans chaque genre, pour nous efforcer de saisir sa vie intime et de décrire la nature et l'épanouissement du génie de Hugo du dedans au dehors. Ces œuvres seront Hernani; les Châtiments; les Contemplations; la première Légende des siècles. Mais nous essaierons d'abord d'esquisser la physionomie générale de l'œuvre, d'après les caractères essentiels de l'homme et de l'artiste.

I. L'homme et l'œuvre.

Dans cette existence de 83 années, ce qui frappe d'abord c'est la vigueur, vigueur physique et intellectuelle. Avec une complexion d'abord faible et qu'une sage hygiène du corps et de l'esprit fit peu à peu singulièrement robuste, Victor Hugo n'a jamais cessé de travailler. Son œuvre est énorme. Elle s'est prolongée, au delà des soixante-dix volumes publiés par lui, d'une dizaine de volumes, parus depuis sa mort.

La fantaisie de ce géant a besoin de perspectives illimitées, dans l'espace et dans le temps. Commencée avec la Création, la Légende des siècles s'achève «hors des temps.» Sa vision des choses s'attache aux objets les plus infimes, ver de terre, brin d'herbe, caillou, atome, et elle s'élance à travers l'univers, jusqu'au delà de «l'éther sublime.»

Dans cette œuvre colossale circule partout la joie de créér. Les vastes conceptions, les desseins puissants ne laissent point deviner l'effort. Il y a comme une joie physique, une plénitude d'être dans son vers. Ses tirades d'éloquence, ses torrents d'alexandrins, ses ascensions audacieuses de strophes témoignent de cette force abondante. C'est elle qui lui fait aimer à la fois les forts et les faibles, tandis qu'il méprise ce qui est moyen, médiocre, pondéré, mesuré, bourgeois. Il tire enfin de cette constitution physique une esthétique et même une morale sociale. Sa personnalité si robuste gouverne l'histoire, la nature et l'art.

* * *

Cependant sous l'insouciance apparent de cette joie à créer, de cette expansion débordante, on devine, chez Hugo aussi bien que chez Rabelais, un sens profond, un besoin et un respect religieux de l'ordre, de la loi. C'est par là qu'il s'élève au dessus de l'anarchie romantique, et qu'il s'associe sans d'ailleurs y participer réellement, au mouvement scientifique de son siècle. Dans l'art, dans son art, tout en proclamant la liberté, Victor Hugo a reconnu et accepté la discipline. De même, dans la vie morale, il a rejeté la funeste doctrine romantique du «droit divin de la passion.» Et de même encore dans l'histoire, comme dans l'univers, il a magnifié la loi suprême de la justice.

* * *

Avec la force et la vigueur, la volonté. Sa volonté a d'abord triomphé des ennemis du dehors. Ainsi a-t-il, au début de sa carrière, associé tous les artistes, les peintres et les sculpteurs en même temps que les poètes, à la victoire d'Hernani, par un acte réfléchi de volonté.

Sa volonté a triomphé de lui-même. Car il a connu le doute. L'histoire intérieure de ses recueils lyriques, de 1831 à 1845, se ramène à la conquête douloureuse, par une série d'efforts de volonté, d'un optimisme souverain.

Cette volonté a ployé les circonstances extérieures au profit de son art, de sa pensée et de sa gloire. Une revue rapide de sa carrière le fait assez voir. D'abord partisan de la tradition monarchique et catholique, le poète des Odes s'associe par la Préface de Cromwell (1827) au mouvement libéral qui aboutit à la Révolution de juillet. «Le romantisme», dit-il alors, «c'est le libéralisme dans l'art.» De Hernani aux Burgraves (1830—1843), en même temps qu'il assure sa confiance intime en sa mission, Victor Hugo impose sa conception de l'art et sa poétique aux poètes et au public. Il s'institue le chef. Après qu'un deuil terrible, la seule grande douleur intime qu'il ait connue, la mort de sa fille, l'eut abattu pour quelques mois, il se releva, plein du sentiment de l'action nécessaire et libératrice. Les Contemplations, publiées dix ans plus tard, racontent ce désespoir et ce redressement.

Le romantisme devait enfanter un idéal socialiste et humanitaire. Victor Hugo se donna à lui, volontairement, pour annexer au royaume de la poésie et de l'art cette province nouvelle de la pensée publique. Il conçoit Les Misérables, le plus grand roman social du siècle. Dans la Révolution de 1848, il aperçoit l'aube d'une ère nouvelle de fraternité. Dès lors, la foi républicaine, qui consacre le droit de chacun et qui ouvre au poète-citoyen les perspectives d'une domination indiscutée, demeurera sa foi profonde, inébranlable, comme le foyer de son enthousiasme et le piédestal de sa souveraineté. Si le coup d'État de 1851 détruit tous les espoirs des républicains et dissipe les visions de fraternité universelle, Victor Hugo proscrit, exilé, façonnera l'exil et la proscription au service de la parole inspirée. Les vingt ans d'exil forment la période héroïque de sa carrière. L'exil consacre en Victor Hugo le poète de l'idée contre la force, le prophète du droit vainqueur de l'injustice. C'est le triomphe d'une volonté libre qu'aucune infortune, ni publique ni privée, n'a pu

abattre. Et quand, au lendemain des désastres, la France de la troisième République salua Victor Hugo revenant de l'exil comme un libérateur, comme le héraut des visions réalisées de justice et d'amour, elle répondit inconsciemment à sa haute et tenace volonté.

* * *

Par ces traits essentiels de son tempérament, Hugo est un «homme nouveau», prédestiné à son rôle, un plébeien. Il y a une sympathie naturelle et primordiale entre lui et l'âme populaire. Épris du mouvement et de l'action, de la force volontaire et ambitieuse, porté d'instinct à croire que le progrès du temps opère le progrès de la civilisation, il devait soutenir et aimer les révolutions qui marquent, au cours du siècle, les étapes de la démocratie.

Plébeien dans son art, il affranchit la langue des entraves du goût et de la dignité classiques. Il fit parler à la poésie la langue de tous. Son inspiration lyrique s'arrachera à l'égoïsme romantique, pour embrasser les grands sentiments populaires, aussi bien les souvenirs glorieux de l'épopée napoléonienne, que les élans de sympathie pour les peuples opprimés. Son credo politique et social se confondra peu à peu avec les simplifications grossières où se plait le peuple. Dans son enthousiasme, il ne résistera pas toujours à la tentation démagogique. Fils du peuple, enivré de sa force obscure et aveugle, le poète des Châtiments a flatté le peuple. Il a affaibli chez lui le sens de sa responsabilité, et faussé de la sorte l'éducation républicaine de son pays.

* * *

Cette vue nous conduit aux déficits qu'on a justement relevés dans le caractère et dans l'œuvre de Victor Hugo.

Amplifiant aux proportions de son orgueil la prétention romantique de voir dans l'artiste un homme différent et exceptionnel, il a démesurément exagéré, en même temps que son importance individuelle, l'importance du poète dans la société. Une foi imperturable en sa fonction hausse les visions de la Légende des Siècles et exalte l'éloquence vengeresse des Châtiments.

Pas plus qu'il n'est capable de se voir et de se juger équitablement soi-même, Hugo ne peut exercer de sens critique sur les choses et sur l'histoire. Non seulement il est ignorant, mais l'esprit scientifique, l'esprit de soumission à l'objet, lui fait défaut. Il saisit les doctrines philosophiques dans leur physionomie esthétique ou symbolique, il se sert de leur pouvoir de destruction et de construction, mais il ne saurait s'oublier en elles pour les comprendre. Sous les lois de son imagination les idées sont asservies, comme les faits. Sa vision perpétuellement simplifie et grossit. Grâce à la prise des mots sur les choses, il semble le maître du monde visible et invisible, mais ses conquêtes, par un retour surprenant, l'étonnent, le fascinent, le subjuguent. Il vénère les symboles enfantés par sa fantaisie. S'il pressent le mystère de l'homme et de l'univers, il ne le sonde pas. Il veut le pénétrer et le dominer par le seul empire du verbe, et le verbe à son tour, éclatant et sonore, cache aux yeux du poète ébloui ce qu'il devait lui révéler.

Pourtant on a été injuste pour le penseur en Hugo, quand on a vu en lui uniquement le maître prestigieux de la langue et des rythmes. L'image peut faire naître entre les idées des rapports nouveaux. Certaines vérités, cachées à la raison, sont immédiatement accessibles par l'émotion de beauté. L'âme est engagée par les belles réalisations de l'art. Si des contradictions évidentes empêchent de reconnaître dans l'œuvre poétique de Hugo un système cohérent d'idées, on a pu en dégager quelques grandes vues philosophiques, enveloppées en des symboles inouïs et puissants.

* * *

Mais revenons au génie de l'artiste, dont l'œuvre essentielle fut d'accomplir, dans la langue française, une révolution qui avait été commencée avant lui. Victor Hugo y a fait entrer consciemment la notion d'art, de beauté formelle par le rythme, l'image, la rime et le mot. Il a insufflé une vie propre au vers moderne. Et par le seul miracle de la langue, s'il a renouvelé la poésie en la fondant sur les lois

de l'imagination au lieu des lois de la raison, il a affranchi la sensibilité. Dans la prose et dans la poésie, le XIXe siècle est le plus riche et le plus grand de la littérature française.

A travers cette évolution, vraiment immense et magnifique, Victor Hugo, son principal ouvrier, a maintenu dans la prose, par la syntaxe, dans la poésie, par le rythme, le principe de loi. Et ainsi, si la fantaisie rendue à elle-même a pu ouvrir toutes larges ses ailes, son vol demeure réglé par une raison. Le grand artiste libérateur n'a pas renié l'esprit fécondant et sain de la tradition.

Agir, vouloir, lutter, telle fut sa carrière. Mais ce revolutionnaire ne rompit pas avec le passé. L'instinct national et latin de l'ordre se retrouve en Victor Hugo. Il aima de toutes ses forces la vie, dans l'histoire, dans la nature, dans l'homme social et individuel, mais sans la confondre jamais avec la passion destructrice, avec le dérèglement. Dans le verbe inspiré, il salue la victoire de l'esprit sur les instincts, sur la matière. L'œuvre du verbe, c'est, dans l'homme, l'affranchissement et la maîtrise de soi; dans la société, la liberté et la justice; dans l'univers, la science et la civilisation.

II. Le poète dramatique. Hernani (1830).

La victoire d'Hernani sur la scène du Théâtre français, le 25 février 1830, est une des grandes dates de l'histoire littéraire. Alors commence pour le théâtre, en France, une époque nouvelle, qui s'est prolongée bien au delà des éphémères succès dramatiques de Victor Hugo. Essayons de répondre à trois questions au sujet de Hernani:

1.— Qu'est-ce que Hugo a voulu réaliser dans ce drame?
2.— Qu'est-ce que ses contemporains y ont vu de nouveau?
3.— Que pouvons-nous, aujourd'hui, y trouver encore de vrai, de beau, de vivant?

* * *

Victor Hugo avait compris de bonne heure que les idées romantiques, pour s'imposer au public, devaient être portées au théâtre, et que celui qui le ferait avec succès deviendrait le chef incontesté de tout le mouvement.

Son œuvre dramatique est née de sa volonté plutôt que d'une vocation spontanée. En quinze ans (1827—1843), il a fait jouer dix drames, dont six en vers, quelques-uns publiés avec des préfaces retentissantes, dont la première, la plus célèbre, la Préface de Cromwell (1827), parut comme le manifeste du romantisme au théâtre.

D'où vient que l'on a pu croire à la nouveauté féconde, á la vie originale et durable de drames comme Marion de Lorme, le Roi s'amuse et même Lucrèce Borgia?

Depuis le milieu du XVIIIe siècle, une nouvelle forme de sensibilité s'était manifestée en France, dont la Nouvelle Héloïse, avait été l'expression la plus artiste, la plus persuasive et la plus féconde. La poésie et la prose s'en imprégnèrent lentement et se renouvelèrent peu à peu. Cinquante ans plus tard, les grands spectacles de la Révolution et de l'Empire remuèrent les âmes et emplirent l'imagination. Cependant le théâtre persistait à s'inspirer d'une tradition épuisée : sujets antiques et mythiques, perpétuellement reproduits; pas d'action, des discours; pas de caractères individuels, des personnages abstraits; l'entrave des fameuses unités de temps et de lieu, et surtout les chaînes d'une langue noble, convenue, vide, sans muscles, sans nerfs, incapable de contact avec la réalité. La vie, voilà ce qui manquait à la tragédie du XVIIIe siècle et de l'Empire, usée, évidée par cent ans d'imitation.

Les théoriciens avaient depuis longtemps ouvert son procès, Diderot d'abord, Lessing ensuite. Voltaire avait essayé timidement de la renouveler, mais par des procédés empiriques, du dehors. Ils n'aboutirent pas. Peu à peu, les descendants dégénérés de Corneille, Racine et Boileau étaient tout à fait sortis de la réalité morale, et ce n'est pas le goût solennel de l'Empire qui devait les y ramener.

La Préface de Cromwell, après les beaux chapitres de critique dramatique de Mme Staël, n'était qu'une théorie

de plus. Il fallait une œuvre. Hernani répondit à cette attente de trois générations.

* * *

Détachons de la Préface de Cromwell ce qui concerne le théâtre, pour le résumer brièvement. Il y a trois points principaux: origine du drame; caractères du drame; style du drame.

Si l'ode appartient aux temps «primitifs», si l'épopée est la forme de poésie propre aux temps «antiques», le drame est l'expression de la nature humaine telle que l'a façonnée le christianisme. L'art moderne mêlera dans ses œuvres ce que la nature mêle dans ses créations: le corps et l'âme, le mal et le bien, le laid et le beau, «le grotesque et le sublime.»

De cette association de contraires surgissent les caractères du drame. On renonce à la distinction abstraite des «genres.» Mêlées et confondues dans la réalité, comédie et tragédie se rencontreront dans le drame. Au lieu des règles de la poétique classique, liberté entière de l'inspiration et de l'opération poétiques. Plus d'autre «unité» que l'unité d'intérêt dans l'action.

Enfin, Victor Hugo établissait qu'à ce drame, nouveau dans sa conception et son exécution, il fallait une langue nouvelle. Ce sera celle du mot propre, du langage individuel, distinct et caractéristique chez chaque personnage. Par le vocabulaire vivant, par les tournures créées, par l'enjambement d'un vers sur l'autre, le poète rompra le balancement régulier du vers alexandrin. La langue du drame romantique sera spontanée, familière, directe, pleine, souple et riche, modelée sur le caractère des personnages, sur le sentiment du moment, sur la passion.

Mais voici qui est capital: le dramaturge romantique, à l'inverse de Diderot ou de Stendhal, réclame et maintient le vers. Si le drame nouveau peut mêler le comique et le tragique, si même on pourra dorénavant rencontrer dans la même œuvre tous les genres, épopée, histoire, drame, lyrisme et symbole, une loi demeure qui dominera cette confusion: la loi de l'art, c'est-à-dire choix des évène-

ments, action ramassée et concentrée, signification philosophique, expression poétique. Mais de qui dépend cet ordre imposé aux choses et aux sentiments, cette poésie philosophique qui s'en dégage et ces règles de construction et d'expression esthétiques qui se substituent à la discipline classique? De la sensibilité de l'artiste. La Préface de Cromwell proclame donc l'individualisme romantique au théâtre, après qu'il a triomphé dans la poésie lyrique, et avant qu'il triomphe dans l'épopée et la satire.

Tels sont le programme et les promesses que Victor Hugo a voulu illustrer par Hernani. Le «cénacle» dont il est devenu le chef, réunit avec les poètes, les peintres, les sculpteurs, les graveurs, au nom de la liberté dans l'art, et sous la devise: «Tout ce qui est dans la nature est dans l'art.» Épris de fantaisie libre, jeune et conquérante, ils forment la phalange sacrée, en face des partisans de l'émotion intellectuelle, de la tradition, de l'autorité, des unités, de l'alexandrin régulier, de la langue noble.

L'œuvre audacieuse de Hugo, brillante, lyrique, héroïque, emporta la victoire et ouvrit la scène au drame moderne.

* * *

On connaît Hernani, ce conflit d'amour entre un vieillard, grand d'Espagne, sombre et puissant, et un jeune homme proscrit, inconnu, mystérieux, valeureux et éloquent, tous deux passionnément épris, jusqu'au meurtre et à la mort, d'une jeune fille chaste, tendre, adorablement fière et douce. Un troisième larron se mêle à l'action, jeune prince libertin et insolent, qui se transforme au quatrième acte en l'empereur Charles-Quint. Alors le bandit Hernani laisse tomber sa masque. Il est en réalité don Juan d'Aragon, grand d'Espagne et cousin du roi. C'est lui qui épousera doña Sol. Mais à l'heure où les amants heureux vont franchir le seuil de la chambre nuptiale, le vieillard surgit de l'ombre pour exiger sa vengeance. Un serment avait été prononcé. L'honneur castillan réclame que la parole donnée au vieillard l'emporte sur la parole donnée à la jeune fille. Hernani doit sacrifier son bonheur et celui de

doña Sol. Ils meurent aux bras l'un de l'autre, empoisonnés.

L'action double, les changements de décors, les coups de théâtre renouvelés à chaque acte, la multiplicité des personnages, distinguent à première vue Hernani de la tragédie classique. On n'y saurait voir non plus un drame historique. Les tableaux se déroulent, il est vrai, de Saragosse à Aix-la-Chapelle, au temps où Charles-Quint fut élu empereur. Mais qui reconnaîtrait ce prince dans l'amoureux viveur, capricieux et batailleur des premiers actes, et même dans le solennel rhéteur du quatrième? Ces antithèses sociales, ces couplets d'amour, ces épisodes si habilement concertés, et d'ailleurs si arbitrairement enchaînés, pour amener le plus invraisemblable des dénouements, ce n'est ni la tragédie psychologique, ni la tragédie historique de l'ancien théâtre, mais c'est proprement la création de Victor Hugo, l'union sur la scène du grotesque et du sublime: le «drame» romantique.

* * *

A l'appel du poète de vingt-huit ans, toute la jeune génération avait répondu. Qu'ont-ils donc vu de nouveau dans Hernani, ces artistes enthousiastes qui assurèrent sa victoire?

D'abord un milieu, un cadre somptueux et poétique: l'Espagne du XVIe siècle, avec sa puissance impériale, son culte de la femme et de l'honneur, des costumes et des coutumes magnifiques. Quel contraste avec ce décor classique immobile, incolore, sans nom, sans physionomie, sans réalité, où Talma avait joué encore, quelques années auparavant!

Puis, une action féconde en surprises, en contrastes inattendus. Au lieu de la construction logique, où les évènements, déduits les uns des autres, sont conduits jusqu'à un dénouement qui satisfait l'esprit comme la conclusion nécessaire des prémisses posées, la fantaisie fait surgir les aventures, suscite des rencontres imprévues, et invente, après une suite de péripéties contradictoires, la plus incroyable et la plus inhumaine des catastrophes.

De cette succession d'aventures, qui tombent comme les coups de dés d'une partie dont chacun a une vie d'homme pour enjeu, naissent des émotions toujours plus violentes, depuis le duel du premier acte jusqu'à l'agonie des amants, à l'heure de la félicité suprême. Et la sensibilité des spectateurs, déjà secouée par la fréquence des surprises, est tendue à l'extrême par l'excessive passion de certains personnages. On accepte de voir l'amour d'Hernani et de doña Sol braver les dangers et s'avancer même à l'encontre de la mort, mais la haine du vieillard est terrible, et sa vengeance suprême révolte le cœur et la raison.

Les contemporains de Hugo se plaisaient en cette exaspération du sentiment. Ils saluaient aussi, dans Hernani, de hautes pensées philosophiques, les secrets dévoilés d'une politique universelle et la fatalité antique ressuscitée sur le théâtre moderne.

Enfin, la langue hardie, familière, éclatante, abondante, splendide et triviale que parlent Carlos, Ruy Gomez et Hernani; les dialogues rapides et frappants, après les larges couplets lyriques ou oratoires; c'est cette forme surtout, si riche, si variée, mettant en jeu toutes les émotions, par le concours de tous les sens, qui excitait l'enthousiasme.

Il semblait que par ce mouvement tumultueux de spectacles changeants, de sentiments extrêmes, de périls mortels, de discours hautains, de tendresses et de menaces effrénées, l'espoir et l'attente de trois ou quatre générations fussent enfin comblés: la vérité, la nature et la vie faisaient leur entrée triomphale sur la scène française!

* * *

Pourquoi ce drame qui paraissait si plein de sève et gonflé de promesses d'avenir, eut-il une si courte existence? Treize ans après la victoire d'Hernani, les Burgraves tombent et Victor Hugo renonce au théâtre. Nous n'avons pas de peine à comprendre aujourd'hui la déception de ses ambitions de dramaturge.

Hernani ne nous offre plus qu'une action incohérente et arbitraire, surchargée d'invraisemblances. Incertitude sur

le héros, qui est tantôt Hernani, tantôt Ruy Gomez, tantôt don Carlos. Au milieu du drame d'amour surgit une intrigue politique, et la formidable histoire de la monarchie espagnole, un moment dressée sur la scène, cède bientôt la place à des effusions amoureuses dans un décor de rêve.

Si l'histoire n'est pas respectée, pas plus dans Hernani que dans Ruy Blas ou le Roi s'amuse, la vérité morale y souffre, elle aussi, de graves atteintes. Non pas qu'on doive, comme on l'a fait trop souvent, refuser à Victor Hugo l'invention psychologique: ses romans sont là pour prouver qu'il connaît la vie du cœur. Mais il n'est pas dramaturge: entre ses mains, les péripéties du drame, au lieu de naître par l'effet des volontés en conflit, ne sont plus que des accidents.

Le personnage principal, le héros romantique, qu'il n'a pas inventé, mais qu'il a porté sur le théâtre, cet être impressionable, plus sentimental que passionné, subit l'action plutôt qu'il ne la dirige. Au lieu d'un problème moral clairement posé devant nous, et que le jeu alterné et réciproque des caractères analyse et dénoue, nous ne voyons que des complications de circonstances nouées par le hasard.

Enfin, la conception que le Victor Hugo de Hernani se faisait de la vie, est encore celle des encyclopédistes, de Diderot. Comme eux il pense que des passions bonnes, exaltées par l'art, naissent les vérités morales, la vertu. L'amour semble conférer à ceux qui l'éprouvent une sorte de supériorité. Ce sont des élus, qui appartiennent tout entiers au sentiment. Le conflit se passe en dehors d'eux, entre leur passion, source d'héroïsme et de vertu, et je ne sais quelle fatalité extérieure, quelle force aveugle, imaginée par le poète et dirigée par lui, à l'encontre de leurs espérances, pour briser leurs élans au moment qu'il lui plait.

Evènements, lieux, conflits, péripéties, dénouement, tout est l'œuvre du poète, de son caprice ou de sa fantaisie. L'auteur est toujours présent, entre ses personnages et les spectateurs. C'est le principe même de l'art dramatique qui est vicié.

* * *

Que reste-t-il donc à Hernani? la poésie. Dans cette légende mise en vers, dans cette «ballade dramatisée», les «Jeune-France» de 1830 ont reconnu leur sensibilité, leurs ambitions, leurs regrets, leur idéal de la souffrance, de l'amour, de la passion.

Hernani est un poème splendide, pittoresque, éloquent, ardent, fier et douloureux. La plus poétique de ses figures, doña Sol, est aussi la plus émouvante, la plus vraie. L'amour y parle une langue harmonieuse, chaude et caressante, tendre, solide, ferme, souple, inouïe jusqu'à ces amants romantiques. Le plus dramatique des cinq actes, c'est le dernier, qui est en même temps le plus légendaire, le plus fantastique, le plus lyrique. Au milieu d'un cadre de féerie, dans une situation moralement absurde, la puissance de l'imagination, l'ardeur du sentiment et la beauté de l'expression font tout oublier. C'est le triomphe de l'art.

III. Le poète lyrique. Les Contemplations (1856).

L'historien des idées au XIXe siècle devra décrire, à côté de ses conquêtes, les indiscrétions et les empiètements de l'«esprit scientifique.» Il montrera l'erreur du naturalisme qui a cru associer l'art et la science dans les mêmes entreprises. Imposer à l'artiste, devant les idées et les choses, l'attitude d'esprit du savant, c'est fausser l'art. Demander au poète une conception originale, didactique, systématique du monde et de l'homme, c'est nier la poésie. Pourquoi donc reprocherait-on à Victor Hugo, à celui de tous les poètes français qui fut le plus parfaitement poète par les opérations spontanées de son génie, de n'être ni un savant, ni un philosophe? Il a ignoré la méthode scientifique; il a fort mal connu les grands systèmes de philosophie; ses vues sur Dieu, sur l'univers, sur l'âme, sur les sociétés, sur le progrès manquent de précision et de cohésion; on rencontre en ses poèmes, sur ces grands problèmes, de surprenantes contradictions: tout cela n'affaiblit pas l'originalité ou la force de ses intuitions, ni ne diminue la richesse ou la beauté de son œuvre lyrique.

Il ne s'est pas lassé de proclamer quelques grandes idées, simples mais capitales: la conscience, la pitié, la justice, la réalité du mal et de la souffrance; la présence universelle et la puissance éternelle de l'idée; la victoire de l'esprit, du bien, de Dieu. Par le don de l'image et du rythme, par le pouvoir de synthèse de sa vision, par l'énergie des symboles, par les solides architectures de ses poèmes, Victor Hugo a donné à ces idées, élémentaires et imprécises, une valeur définitive et une souveraine autorité.

* * *

Quel est le sens de son optimisme? Comme on a voulu faire du pessimisme le ressort du progrès social et du perfectionnement moral, on a prétendu que, dans l'art aussi, il était seul fécond. Les jeunes gens, il y a vingt ans, voyaient dans le pessimisme une supériorité intellectuelle. De là leur dédain pour Hugo. Mais l'optimisme du poète des *Contemplations* n'est pas une satisfaction béate, un orgueil paresseux, une inerte assurance qu'en lui et hors de lui tout est bien. Il importe au contraire de montrer, à travers ses recueils lyriques de 1830 à 1856[1]), que c'est par une progression douloureuse, au prix de luttes, de défaillances, d'efforts renouvelés et de sacrifices, que l'âme énergique de Hugo s'est élevée à l'optimisme.

Les *Feuilles d'automne* montrent le poète, au lendemain de la Révolution de 1830, se détournant des évènements publics pour s'enfermer dans le foyer domes-

---

[1]) 1831, Les *Feuilles d'automne*; 1835, Les *Chants du crépuscule*; 1837, Les *Voix intérieures*; 1840, Les *Rayons et les ombres*; et celui qui les résume tous: Les *Contemplations*, qui ont paru en 1856, mais dont la plupart des poèmes sont antérieurs à 1850; beaucoup se placent entre 1830 et 1840, et le livre si émouvant de *Pauca Meae*, le chant de deuil, date des années qui suivirent la mort de Léopoldine Hugo (1843). Les considérations exposées dans cette troisième conférence sur l'histoire intime des recueils lyriques et sur l'acheminement de la pensée de Hugo, d'un pessimisme initial et instinctif vers un optimisme voulu et conquis, doivent être contrôlées par la lecture de ces recueils, et furent en effet illustrées par de nombreuses citations de poèmes, dont il serait fastidieux de mentionner ici les titres.

tique, dans les sentiments de l'amour conjugal, filial ou paternel, dans les souvenirs mélancoliques de la jeunesse qui s'éloigne.

Mais, si la félicité et la paix familiales compensent le renoncement aux ardents bonheurs de la jeunesse, elles ne sont pas à l'abri des menaces du dehors ni du dedans. Les années dépouillent de leur charme la femme et les enfants. Le poète verra-t-il tarir les sources de son inspiration? Qui ranimera les joies éteintes?.... Dans ces heures obscures sont nés des poèmes d'amour que le poète n'adresse plus à sa femme, et aussi des poèmes magnifiques inspirés par le sentiment des fautes et des expériences de l'homme mûr. Tels sont les Chants du crépuscule.

Mais les émotions domestiques, les chagrins ou les joies de l'intimité, même l'amour heureux ne peuvent remplir une âme éprise d'action. Le chef de parti, l'artiste ambitieux de gloire retourne à la lutte, va au devant de souffrances nouvelles. Il est déçu dans ses amitiés; il est blessé dans son orgueil. Les Voix intérieures expriment les plaintes, l'isolement, l'incertitude de celui qui doit commander, servir de guide, et qui sent ébranlée sa confiance en soi et dans les choses. La «voix des évènements» parle de progrès, de conquêtes de la science: mais l'homme est-il plus heureux?.... La »voix de l'homme» répète les accusations des envieux, les insultes des calomniateurs.... La «voix de la nature» ne dit que l'indifférence des choses aux angoisses et au désarroi du cœur humain....

Le poète cependant doit revenir des expériences personnelles à la poésie universelle. Son regard, promené sur la société et sur le monde, s'arrête aux perpétuels contrastes de la peine et de la joie, et ces tableaux alternés s'appellent les Rayons et les ombres. Quelques uns révèlent une vue nette et désolée de la fuite des bonheurs humains et de l'incertitude des saisons de la vie.

Il faut insister sur la mélancolie profonde et croissante de cette série de recueils, tandis qu'au dehors Hugo paraissait un poète et un écrivain heureux, devant qui tombaient

toutes les résistances. Il est très remarquable, par exemple, que ce sage ait aperçu et ressenti le drame éternel du monde inanimé, qui est le drame de l'instabilité, le conflit des choses dans un écoulement sans fin, une éternelle destruction. La souffrance de l'univers évoque à son imagination des spectacles sombres et furieux. Les choses, les astres naissent, souffrent et meurent, comme les hommes, et tous les êtres s'entredévorent.

Toutes les inspirations inquiètes, mélancoliques ou douloureuses des précédents recueils s'associent dans les *Contemplations*, pour aboutir, à travers la plus cruelle des épreuves intimes, à la volonté d'accepter la vie telle qu'elle est, et d'agir dans le ferme espoir d'un avenir meilleur.

Alors commence chez Hugo, après qu'il a connu la souffrance des grands lyriques devant l'incomplet de la vie morale et de la vie sociale, et la douleur de l'homme simple à qui la mort a pris une enfant adorée, la période de l'optimisme bienveillant et universel. Il entre dans une région nouvelle de poésie, qu'illuminent par avance la vérité, la justice et la fraternité promises à sa foi.

* * *

On voit reparaître dans ces poèmes — des *Feuilles d'automne* aux *Contemplations* — tous les grands thèmes de l'inspiration lyrique. Choisissons-en deux, la nature et l'amour, pour voir s'il a su les renouveler par l'originalité de l'expression, par la sincérité de l'émotion, et s'il a réussi, par la physionomie propre qu'il leur donne, non seulement à exprimer son âme d'homme supérieur, mais encore à traduire la conscience et l'idéal de son temps.

On peut distinguer les grands lyriques par le retentissement particulier que produisent dans leur imagination le sentiment et l'idée philosophique de la solidarité entre l'homme et la nature. On les distingue encore par les caractères pittoresques de leurs descriptions. La richesse et la variété, l'ampleur synthétique et la délicatesse de détail des poèmes descriptifs de Hugo, font voir combien sa vision du monde pittoresque dépasse celle, non seulement des Lamartine, des Vigny, des Théophile Gautier et

de leurs émules au XIXe siècle, mais réellement celle de tous les poètes français. La plaine, la montagne, la mer, il les a vues et décrites dans toutes les saisons, à toutes les heures du jour, du soir, de la nuit. Parce qu'il aime passionnément la vie, son souffle remplit les immenses espaces du ciel, les vastes horizons de l'océan, comme il anime les recoins les plus ignorés de la forêt, la ravine sauvage, l'humble sillon du champ labouré. Partout, sous son regard, la vie des choses se meut, agit, travaille et révèle des volontés mystérieuses.

Ces volontés, il les sent tantôt sympathiques, tantôt indifférentes, tantôt hostiles à l'homme. Pour renouveler cette antique idée que le rythme des lois naturelles et la beauté des choses peuvent apaiser et consoler nos douleurs, il a créé des images et des symboles inouïs. Mais il a souffert aussi de la discordance entre la nature et l'âme humaine, et ce sentiment répond mieux que les monotones «Harmonies» de Lamartine, à l'âme douloureuse d'un siècle que la science a instruit. Hugo a même ressenti la cruauté des splendeurs du midi, les trahisons de l'ombre et la perversité des ténèbres.

* * *

L'amour que regrette Olympio (les Rayons et les ombres) fut plutôt une tendresse d'abord ardente (1833) puis apaisée et fidèle, pour une artiste qui demeura l'amie du poète jusqu'à la fin de sa vie. Le livre de l'Ame en fleur, dans les Contemplations, fut encore inspiré par elle. Pièces gracieuses, pour lesquelles les faiseurs de romances ont composé de caressantes mélodies. Mais ce qu'il y a de violent, d'avide, de désespéré dans l'amour, Victor Hugo ne l'a exprimé que sur les lèvres d'Hernani et de doña Sol. Sa poésie amoureuse ignore la passion. L'homme d'ordre et d'équilibre reparaît dans cette possession de soi. Il n'est réellement émouvant que quand il rend hommage à sa femme, quand il peint son amour paternel, quand il ouvre à la poésie française l'intimité du foyer et des joies de la famille. On peut s'étonner sans doute de rencontrer les poèmes à l'amante auprès des poèmes

à l'épouse et aux enfants, mais si le cœur est coupable qui mêle les sentiments troubles au sentiments purs, l'art n'y perd rien. «La poésie de Victor Hugo est infiniment meilleure que sa vie.» Poète, il a avoué ses fautes d'homme, et il n'a jamais cessé d'admirer ce qui est grand, beau et vrai.

* * *

Une fois d'ailleurs, il s'est humilié, sous le poids de deuil. La mort de sa fille aînée, avec son jeune mari, dans un accident de bateau, quelques mois après leur mariage, fit ployer l'orgueil paternel de Hugo et sa fierté d'homme. L'épreuve fut terrible. Il la surmonta. L'activité de son esprit, l'énergie de sa volonté l'en firent sortir «pâle et vainqueur.» Ainsi Jacob luttant avec l'ange. Cette lutte, cette défaite et cette victoire remplissent le livre admirable: Pauca Meae, des Contemplations. Douleur franche, loyale; naïveté du sentiment, simplicité de l'expression. C'est ce deuil, c'est cette souffrance profonde et amère qui ramena pour toujours l'âme incertaine du poète, des Chants du crépuscule et des Voix intérieures aux grandes vérités positives. L'histoire de son inspiration lyrique s'achève ici. La clarté se fait dans son cœur. Il a souffert loyalement, complètement; puis son chagrin s'est épuré, et s'est enfin dégagé du trouble pour devenir matière d'art. L'épreuve a retrempé son amour de la vie, sa volonté d'artiste puissant. La justice et la pitié lui apparaissent comme les vérités suprêmes. C'est au moment de tout perdre que V. Hugo a ressaisi cette assurance ferme, intime, hautaine et généreuse, qui lui permettra, dans les Châtiments, de juger les crimes politiques et la société contemporaine; puis d'espérer à travers tous les sacrifices de l'exil; et enfin d'éclairer, dans la Légende des siècles, par une haute pensée philosophique, l'histoire de l'humanité.

IV. Le poète satirique. Les Châtiments (1853).

Dans la vie de Hugo, dans la littérature française et dans la poésie universelle, les Châtiments sont un œuvre capitale.

Le poète des Odes inspirées par la restauration légitimiste, après s'être associé au mouvement littéraire de la Révolution de 1830, avait approuvé la monarchie libérale et constitutionelle. En 1845, appelé par Louis-Philippe à la Chambre des Pairs, il entre dans la politique active, comme représentant des partis conservateurs. Député en cette qualité à l'Assemblée nationale, après la Révolution de 1848, il passe bientôt à la république. Il soutient d'abord la candidature du prince Louis-Napoléon à la présidence, mais il se retourne contre lui aussitôt qu'il prévoit un rétablissement de l'Empire. Il tente de résister au coup d'État. Il est proscrit. Réfugié d'abord à Bruxelles, il lance de là le pamphlet Napoléon-le-Petit. De Jersey, en 1853, partent les Châtiments, dont le succès fut colossal. Expulsé pour la troisième fois, il s'établit, en 1855, dans l'île de Guernsey, et là, pendant quinze années, il incarne la protestation de l'idée républicaine de justice, de droit et d'égalité, en face de l'Empire, accepté par la France et reconnu par l'Europe. En 1870, Victor Hugo rentre à Paris, assiste au Siège et à la Commune. L'un aprés l'autre, ses fils, sa femme meurent. Il reste debout, travaillant toujours, exerçant au milieu de la république affermie, une sorte de royauté intellectuelle et morale. Il meurt le 22 mai 1885.

L'exil de dix-huit années, dans la solitude d'une île, avait consacré Victor Hugo comme l'adversaire irréductible d'un régime politique fondé sur le mensonge et la violence. Sa résistance symbolise la puissance de l'idée en face du succès de la force; elle symbolise la vie libre de l'âme, la dignité de la conscience, la beauté du sacrifice et la foi en la justice éternelle, en face de la prospérité matérielle, de l'asservissement des esprits et de l'éclat trompeur du règne. Certainement les Châtiments, livre de lutte et de colère vengeresse, ont contribué à la chute du second Empire. Ils ont relevé les courages, excité les volontés et enflammé l'opposition républicaine. Ils ont proclamé le droit du poète proscrit de juger et de condamner à son tour. Indignation, foi inébranlable dans le triomphe final du droit, sentiment orgueilleux de la fonction sociale, libé-

ratrice du poète justicier et prophète, tels sont les sentiments où la satire d'Hugo puise sa force et son originalité.

* * *

Cette satire, on le voit, est essentiellement lyrique. Devenue un chant de colère et d'amour, elle ressuscite une tradition ancienne, elle rattache Hugo à André Chénier et à Agrippa d'Aubigné, mais en dépassant les Iambes et les Tragiques, elle conduit la poésie lyrique française à son plus haut sommet.

Dans la poétique classique, la satire est un exercice d'école, perpétuellement imité d'Horace. Elle passe en revue les défauts propres à certaines catégories sociales ou certaines professions; elle peint les ridicules et les vices généraux; ou encore, elle attaque une école littéraire ou un poète en particulier. Le satirique peut y déployer une certaine verve, surtout quand il donne cours à des rancunes personnelles, mais ce genre didactique où l'habileté technique tient lieu le plus souvent de sincérité, d'émotion généreuse, demeure froid. Victor Hugo, en affranchissant la satire de ses thèmes et de ses procédés traditionnels, en la retrempant aux sources de l'indignation loyale et de l'imagination créatrice, l'a renouvelée. Il le savait, il le voulait. Nul ne l'a égalé dans l'expression, aux formes infiniment variées, des sentiments de colère, de haine, de mépris, de pitié. La satire d'Agrippa d'Aubigné est aussi passionnée peut-être, mais comme les Tragiques, auprès des Châtiments, paraissent monotones, pesantes et bornées! Il leur manque d'ailleurs, au dessus de la colère et de la haine politiques, la suprême inspiration humaine où s'est élevée la satire d'Hugo[1]): c'est la pitié, pitié pour les victimes, les faibles, les ignorants, pitié pour les bêtes et les choses; c'est l'amour universel, dont la haine du mal n'est que l'envers; c'est enfin la charité «la loi sainte du Christ, la fraternité pure.» Car cette idée très

[1]) Voir avec les Châtiments, l'Année terrible; le «Livre satirique» des Quatre vents de l'esprit; la «Corde d'airain» de Toute la lyre; Les Années funestes; enfin Satan et La Pitié suprême.

haute plane sur toute la poésie satirique de Victor Hugo, que le méchant mérite la compassion, que «le plus méchant est le plus malheureux.»

* * *

On ne saurait comparer aucun autre satirique à Victor Hugo comme créateur de beauté poétique.

Si on les considère au point de vue de l'art, les Châtiments présentent une variété d'attitudes, de formes, de rythmes, de thèmes et de mouvements réellement incomparable: invective directe, lamentation élégiaque, récit ou tableaux naïf, chanson populaire, action dramatique, éloquence de prophète ou extase de visionnaire. Le souffle lyrique, des strophes de Nox, sombre prologue, jusqu'aux strophes de Lux, épilogue sublime, anime toutes ces formes et fond leur diversité dans l'unité de l'âme inspirée. Mais on peut dire aujourd'hui que la partie morte des Châtiments est précisément celle qui parut aux contemporains la plus forte et la plus émouvante, c'est la partie d'actualité, c'est la satire directement dirigée contre l'homme et les hommes du coup d'État de 1851. Hugo a calqué la composition de son recueil sur le programme impérial. Les six premiers livres sont intitulés: «La société est sauvée»; — «L'ordre est rétabli»; — «La famille est sauvée»; — «La religion est glorifiée»; — «L'autorité est sacrée»; — «La stabilité est assurée». Le septième livre annonce la ruine de tout cet ordre et de cette prospérité mensongère: «Les sauveurs se sauveront». Puis les «Ultima verba» proclament la fidélité du poète proscrit à la cause de l'idéal. Cette architecture ingénieuse ne repose sur aucun fondement logique. On peut, pour caractériser les Châtiments, s'en tenir à deux grandes divisions: la force ouverte, tyrannique et despotique, personnifiée dans les princes; — la force sournoise, traîtresse, obscure des prêtres, des juges injustes et des cuistres [1]). Disons d'emblée qu'on retrouve dans les jugements passionnés, dans les vues

---

[1]) C'est M. Paul Stapfer, dont je n'ai fait ici que résumer les idées, qui propose cette classification par antithèse.

générales du satirique, la philosophie de l'histoire propre à tous les poètes révolutionnaires de 1848.

Les rois, les princes sont des usurpateurs du pouvoir, des tyrans, car le pouvoir et le droit sont dans le peuple et non dans le prince... L'anathème du poète républicain englobera même tous ceux qui ont régné sur la France, ses plus glorieux souverains, en faisant, par un retour singulier de passion, ou plutôt par un phénomène de sa fantaisie éprise d'antithèse, une sorte d'exception pour le plus guerroyeur et le plus despotique de tous, pour Napoléon Ier. C'est qu'il faut, sous la grandeur de l'oncle, écraser le neveu. L'«expiation» que signifie le second Empire, paraît plus terible et plus honteuse que ne fut la faute, le premier coup d'État, le 18 brumaire du général Bonaparte. L'imagination de Hugo, d'accord avec l'aveuglement populaire, reste éblouie par l'éclat de ses victoires. Napoléon III, c'est la copie grotesque, la caricature, la vile et humiliante singerie. Il n'y a pas pour lui d'outrages assez sanglants.

Pourtant cette haine outrée et injuste répudie tout moyen violent. La vie humaine est sacrée aux yeux de Hugo, qui a toujours refusé à la société, pour sa défense, à la nation, par raison d'état, le droit de prendre à aucun individu sa vie. Dans toute l'œuvre du poète on retrouverait cette pensée que le respect de la personne humaine est le fondement de la fraternité chrétienne et sociale. Le châtiment qu'il réclame pour le criminel, ce n'est pas la mort, mais la honte et le remords. Idée grande et forte, et plus chrétienne assurément que toutes les cruautés commises au nom du christianisme!

Si le poète des Châtiments se distingue des partisans étroits de l'idée démocratique par sa ferme et constante croyance en Dieu, — un dieu ineffable, inconnaissable et vivant, sans lequel il ne saurait concevoir ni le monde physique ni le monde moral, — il n'a pas échappé à l'anticléricalisme puéril des hommes de 1848, des disciples mal instruits du positivisme. Mais son amour de la vie, l'élan passionné de son cœur vers toutes les incarnations de l'héroïsme, sa sympathie instinctive pour les

mystiques et les initiés l'ont gardé des négations vaines. Sans doute, ce croyant n'admet aucune religion positive. Tout rite lui paraît une duperie. Il veut que soient innocents tous ceux que les prêtres ont condamnés, et tous les prêtres doivent se reconnaître en Torquemada. Mais l'amour, ici encore, l'emporte sur la haine. Quelques uns de vers les plus beaux de Hugo lui furent inspirés par la victime auguste, divine, le fils de Dieu, le Christ. Voilà qui peut faire de nouveau mesurer combien notre poète s'élève au dessus de la vulgaire philosophie voltairienne. La vue du «grand crucifié sur les hommes penché» ravit son imagination. Le sacrifice surhumain de Golgotha fait oublier au poète satirique son aversion des dogmes et des religions révélées.

Comme il est sans pitié pour les prêtres, sa colère est sans mesure contre les généraux et contre les juges, parce que le coup d'État trouva pour l'appuyer et le consacrer, avec le haut clergé, des juges et des généraux. Tous les pouvoirs sociaux sanctionnèrent l'usurpation de Louis-Napoléon. Au milieu de ce concert d'approbations et de louanges, où se mêlait la voix du peuple, devenu complice, le poète proscrit protestait avec une indomptable énergie contre les succès du mensonge, contre le matérialisme triomphant; il évoquait les puissances vengeresses; il recourait hardiment à l'arme suprême des innocents dépouillés: l'appel dans la nuit, le cri, l'injure. Les Châtiments font voir comment l'injure peut s'élever à la hauteur des grandes créations d'art.

* * *

L'avènement de la troisième République et le retour de l'exil n'ont point détendu, dans l'âme du poète, la «corde d'airain.» Un changement de régime ne pouvait accomplir son idéal de justice. Il demeure le défenseur de toutes les grandes causes et le justicier de toutes les oppressions. L'histoire contemporaine, les nations nouvelles passent devant son tribunal. Il n'est plus seulement le champion d'un système politique ni l'ennemi d'une dynastie, ni le représentant d'une génération. Les certitudes de son espoir

et de sa vision s'étendent peu à peu jusqu'aux confins de l'humanité. Au delà des vicissitudes politiques, des rivalités nationales, des querelles de peuples, des luttes de races, il entrevoit une civilisation supérieure, une harmonie entre tous les hommes, une réconciliation universelle dans la clarté et la bonté.

C'est par là que sa poésie satirique revêt une grandeur incomparable. Il y entre autant de pitié pour l'ignorance et d'amour pour l'innocence et la pureté, que de haine contre le mal. A tous ceux à qui l'injustice et les crimes contre le droit pourraient inspirer les mêmes colères, le poète des Châtiments avait déjà annoncé une ère future de liberté et de justice. Et jusqu'aux derniers vers qu'il écrivit, cette foi crut en force et en rayonnement. Elle embrasse à la fin tous ceux qui souffrent. Les solitaires, les apôtres, les héros de l'esprit, toutes les victimes de l'ignorance et de la méchanceté préparent, par leur sacrifice, une humanité fraternelle et bienheureuse.

V. Le poète épique. La première Légende des Siècles (1859).

Comme il a renouvelé la satire classique en transformant un exercice d'école en une expression passionnée et éclatante de son tempérament épique, Victor Hugo a renouvelé l'antique épopée, populaire et naïve. Au delà des deux siècles assujettis au principe et aux règles de l'imitation, le poète de la Légende des Siècles se rattache aux Français qui ont eu la « tête épique », à d'Aubigné, à Rabelais, aux créateurs de l'épopée du Moyen Age.

* * *

Des trois recueils de la Légende des Siècles (1859, 1877 et 1883), nous ne considérerons que le premier, qui complète cette trilogie lyrique, satirique et épique : les Contemplations, les Châtiments, la première Légende des Siècles, en laquelle se ramasse et se termine toute son œuvre antérieure.

La théorie des genres définissait l'épopée par des caractères mécaniquement empruntés de l'Enéide et de

l'Iliade: division en 12 ou 24 chants; choix d'un héros; tableaux de batailles, de sièges, de naufrages; récits de songes, de descente aux Enfers; invocations à la muse; emploi du merveilleux mythologique et allégorique. La Franciade de Ronsard et la Henriade de Voltaire sont les plus fameux exemples de cette épopée conventionelle et scolastique.

Rien de commun entre la première Légende des Siècles et ces ouvrages réguliers. Elle est composée d'éléments divers et disparates: petites épopées, courts récits, tableaux pittoresques ou dramatiques, chansons, odes ou poèmes philosophiques.

«Empreinte successive du profil humain de date en date,» ces poèmes ont la prétention de retracer, par des créations de l'imagination, l'histoire de l'humanité. C'est l'«histoire écoutée aux portes de la légende,» et par «légende» Victor Hugo entend «l'invention poétique chargée de rendre la physionomie des temps, par des traits synthétiques d'autant plus significatifs.» Ici, comme ailleurs, dans son œuvre, les procédés spontanés de l'imagination, ébranlée et nourrie par l'émotion lyrique, se substituent hardiment et s'égalent à la méthode scientifique. Malgré ses prétentions, parfois puériles, à l'érudition, on sait assez combien le sens critique et la discipline de «soumission à l'objet» lui font défaut. Mais c'est précisément parce qu'il est un «voyant», parce que les opérations instinctives de son génie «rendent la vie aux époques et aux hommes disparus», qu'il rejoint à travers les âges les poètes primitifs, les naïfs créateurs de l'épopée.

La Légende des Siècles illustre parfaitement l'emploi que Hugo a toujours fait du symbolisme. Ses personnifications ont pour raison d'être son émotion personnelle, les sentiments que font naître en lui les évènements ou les pensées. Qu'on n'objecte donc pas à sa philosophie de l'histoire des objections tirées du raisonnement, de l'enchaînement des idées. Il y a dans cette histoire poétique de l'humanité que décrit la Légende, non seulement des interprétations discutables, erronées — comme d'ailleurs chez tout historien, — mais des lacunes qui sautent aux yeux. Des quinze

livres qui la composent, le premier va d'Eve à Jésus; le treizième, intitulé: le Temps présent (quatre poèmes: Après la bataille, le Crapaud, les Pauvres Gens, Paroles dans l'épreuve) représente arbitrairement, au moins bien incomplètement, le XIXe siéle; le quatorzième est tout lyrique: c'est l'antithèse, en deux spirales de strophes, de Pleine mer et de Plein ciel; le quinzième est un épilogue qui se passe «hors des temps»: la Trompette du jugement. On a remarqué qu'aucun des livres de cette série, aucun poème ne rappelle ni la Grèce antique, ni la Réforme, ni la Révolution. On a dit encore que Hugo transportait dans le passé des idées sociales et politiques toutes modernes. Mais qu'elle soit naïve ou volontaire, cette mainmise de la passion du poète sur la réalité historique, ne range-t-elle pas Hugo auprès de Dante et de Milton? Simplifier la confusion des évènements, ramasser une époque dans un fait, un peuple dans un homme, une période de l'histoire des idées dans un symbole, c'est le secret de la poésie épique. Ces démarches hardies, qui sont celles de l'imagination primitive et populaire, créent la vérité poétique.

* * *

En analysant de près trois des poèmes choisis dans la Légende — comme Booz endormi, pour l'antiquité biblique; le Satyre, pour le grand réveil naturaliste de la Renaissance; la Rose de l'Infante, pour l'histoire des monarchies absolues — nous pourrons reconnaître à travers le symbolisme propre à Hugo et son art souverain de construction et d'expression poétiques, les caractères essentiels de l'épopée..........

S'il faut à l'épopée un conflit, une lutte de deux peuples, de deux races, de deux principes, La Légende retrace, à travers les siècles, l'antagonisme de l'ombre et de la lumière, du bien et du mal[1]). Tous les êtres y sont engagés.

[1]) J'ai rappelé déjà l'ouvrage de M. E. Rigal: Victor Hugo, poète épique. Les emprunts que je lui fais doivent engager mes auditeurs curieux de serrer ces questions de plus près qu'on ne peut le faire dans une conférence, à prendre pour guide cet ouvrage instructif.

Les animaux mêmes, si l'homme est trop lent à l'apprendre et à la pratiquer, lui donneront la leçon suprême de la pitié : les lions respectent Daniel dans la fosse, l'âne épargne le crapaud maltraité par des enfants cruels.

Si l'épopée demande un héros, vainqueur ou vaincu, dans cette lutte grandiose, c'est l'humanité, réalisée dans la succession des civilisations et des temps en quelques figures symboliques, qui sera le héros de la Légende.

Et si le merveilleux enfin est l'élément nécessaire à l'émotion épique, quel exemple moderne peut être comparé à celui que présente Hugo, d'une imagination qui évoque, sous tous les aspects de l'histoire et de la nature, l'action mystérieuse d'un Dieu tout puissant; dans toutes les expériences de la créature humaine, la présence obscure d'une âme immortelle, d'une conscience libératrice; et même, dans la confusion et sous la pesanteur de la matière, un mouvement profond et nostalgique vers la vie, la liberté et la lumière? Mythologique vraiment, au sens propre de créatrice de mythes, est cette fantaisie de visionnaire, qui fait surgir de toutes les formes, de tous les mouvements, de toutes les idées, de toutes les choses et toutes les forces, de l'immobilité même du silence et de la nuit, des sentiments et des volontés.

* * *

Entre l'ombre et la lumière qui se disputent l'homme et le monde, laquelle remportera la victoire? Quel dénouement la Légende des Siècles annonce-t-elle à la lutte universelle entre le bien et le mal? S'il fallait assurer l'optimisme du poète par une doctrine raisonnée et solidement enchaînée, la Légende des Siècles, pas plus que les Châtiments, n'en fournirait les arguments. Victor Hugo a subi par moments l'enivrement de la science. Il lui arrive de croire à un progrès nécessaire et fatal. Que valent alors ses condamnations irritées du passé, des tyrans, des usurpateurs, des injustices et des oppresseurs? Le déterminisme historique et la loi d'un progrès en quelque sorte automatique, enlèvent tout objet au jugement moral. Si l'avenir appartient nécessairement à la justice, tous les crimes de

l'histoire se justifient. Les protestations de la conscience deviennent un verbiage inutile, auquel les ornements de la poésie et les splendeurs de l'éloquence n'ajoutent rien.

Mais si parfois Hugo, comme l'ont fait tant d'hommes du XVIIIe et du XIXe siécles, égarés par la croyance en la bonté originelle de l'homme, a confondu le progrès moral avec le progrès scientifique et industriel, l'idée dominante de sa philosophie, c'est que la valeur morale ne s'acquiert que par une lutte et des efforts toujours renouvelés. La leçon profonde des Misérables, sous la thèse sociologique apparente, c'est précisément celle du relèvement individuel par le sacrifice. Jean Valjean est un frère du héros de Résurrection, le roman de Tolstoï. L'un et l'autre s'élèvent à la liberté intérieure sous l'action de la conscience.

Dès le premier livre de la Légende, Victor Hugo, par le tableau du malheur de Caïn, proclamait la conscience. Et à travers toute l'évolution de l'humanité, il a senti ce qu'il y a de méchant dans l'homme, de mauvais dans la civilisation, de cruel et d'inexpliqué dans la vie, d'inachevé dans la mort. Trois solutions le conduisent pourtant à l'optimisme, et toutes trois, si l'on considère son œuvre dans son ensemble, sont de l'ordre moral. La victoire sur le mal sera accomplie par la conscience, qui révèle a l'âme sa destinée véritable; — par la mort, qui l'affranchit de la matière; — par le progrès, enfantement douloureux dont la mort et la conscience sont les grands ouvriers. La foi passionnée de Hugo en un avenir d'harmonie universelle résout les contradictions de sa pensée. Au dessus de la justice, que l'esprit peut concevoir, le cœur s'élance à l'affirmation suprême de l'amour. La science et l'industrie pourront vaincre la pesanteur, le mal physique, mais la victoire sur le mal moral, qui est la haine, seul l'amour en est capable.

Ce sommet du progrès, sur lequel Hugo vieillissant attache passionnément son regard, ce n'est pas par une ascension nécessaire et fatale que l'humanité l'atteindra, mais c'est par le sacrifice et la lutte.

«Il faut agir, il faut marcher, il faut vouloir!»

* * *

Energie physique et morale, volonté d'agir avec son temps et sur son temps, besoin de l'ordre dans la justice, la liberté et la fraternité, tout le meilleur de Victor Hugo est là. Nous sommes ramenés à notre point de départ. Le poète met toutes les ressources de la langue, toute la richesse des formes d'art, toute la puissance créatrice de l'imagination au service d'une pensée simple, humaine, éternelle. Inspiration lyrique, satirique ou épique, le secret de l'œuvre de Hugo, artiste incomparable, c'est que cette pensée était une passion.

Matthias Grünewald.[1]

Von K. K. Professor Dr. Heinr. Alfred Schmid in Prag.

Die heute noch erhaltenen frühsten Spuren und Früchte der Tätigkeit von Matthias Grünewald stammen aus dem Beginne des 16. Jahrhunderts, und der Künstler stand zu dieser Zeit offenbar noch in jungen oder doch jüngeren Jahren.

Damals vollzog sich in der oberdeutschen Kunst eine völlige und rasche Umwälzung. Die vorausgegangene Zeit war zwar die Vorbereitung auf die nun folgenden Großtaten gewesen, aber für sich genommen eine der unerfreulichsten Epochen im ganzen Verlaufe der Kunstgeschichte. Seit den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts hatte sich ein kleinbürgerlicher, plebejischer Ton in den oberdeutschen Schulen verbreitet; täppisch, plump, gespreizt und übel proportioniert erscheinen die Heiligen, so gut wie die Schergen und Kriegsknechte, die den Gläubigen auf den Altären gezeigt wurden. Der Eindruck wird noch verstärkt durch die ungenügende Kenntnis der Perspektive, die ungenügende Kenntnis des menschlichen Körpers und die Vorliebe der Spätgotik für das Knittrige, Eckige, die Häufung der Motive, den Mangel an Klarheit und Übersichtlichkeit. Etwas von diesem Zeitgeschmack haftet selbst den Besten an, selbst solchen wie Pacher, denen das Gefühl für menschliche Größe nicht abzusprechen ist. Jedenfalls können sich auch die besten Werke an Feinheit nicht mit den gleichzeitigen Arbeiten eines Desiderio oder Lionardo, an Großzügigkeit nicht mit den Reiterdenkmälern eines Verrocchio oder Donatello messen. Charakteristisch ist

[1] Die Vorträge fanden mit Demonstrationen von Lichtbildern nach den Aufnahmen für das von dem Vortragenden herausgegebene Grünewaldwerk und nach dessen Rekonstruktionen statt. In einem Referate ohne Beigabe von Abbildungen konnten nur die Daten und die allgemeinen Resultate gegeben werden. Bei den Vorträgen selbst nahm aber gerade die Erläuterung der Bilder, die zu den Schlußfolgerungen führten, den breitesten Raum ein.

aber für die Zeitgenossen eines Boticelli auch in Oberdeutschland ein gewisser Sinn für jungfräuliche Anmut, und die Meister des Überganges vom 15. zum 16. Jahrhundert, die älteren Zeitgenossen der großen Künstler, welche die Blütezeit heraufführten, haben in dieser Hinsicht vieles vom Schönsten geschaffen, was die deutsche Kunst aufzuweisen hat, so der Meister des Blaubeurener Hochaltares, dann Tilman Riemenschneider, Holbein der Ältere und andere mehr.

Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts aber kam ein neuer Geist über die oberdeutsche Kunst und führte zu einer Blütezeit, die mit der italienischen Hochrenaissance gleichzeitig ist, aber vorerst fast nichts mit dieser gemein hatte.

Es erwacht nun der Sinn für das Pathetische und Dramatische, für die Schönheit starker Leidenschaften, für das Männliche, Kräftige im Typus und in der Auffassung. Am auffallendsten vielleicht ist der Umschwung auf dem Gebiete der Landschaftsmalerei. Alpenlandschaften waren auch im 15. Jahrhundert schon dargestellt worden und ausnahmsweise sogar auch schon so, daß man fühlt, daß der Künstler das Großartige der Natur empfand. Aber jetzt wird ein ausgesprochener Sinn für das Wildromantische zum charakteristischen Merkmale der Zeit; man malt mit Vorliebe Felsschluchten, Ruinen, einsame Wälder und „entdeckt" lange vor Rousseau das Hochgebirge. Anlaß zu diesen Schilderungen boten die Darstellungen aus dem Leben der heiligen Einsiedler, die heilige Nacht, aber auch fast jede andere Szene aus dem Leben Christi wie die Kreuzigung, das Gebet am Ölberg, bei Dürer selbst die Begegnung der Frauen. Altdorfer, dessen Werke, neben denen eines Dürer und Grünewald, für den neuerwachten Sinn am meisten charakteristisch sind, hat auch schon Gemälde mit Landschaften ohne Staffage geschaffen. Es erwacht auch der Sinn für das Wildromantische in der Beleuchtung, d. h. für eigenartige Lichtphänomene, und neben dem Sinn für das Romantische auch der für das Humorvolle, Behagliche und für die Poesie der Innenräume.

Der Christustypus, bei Schongauer noch jugendlich befangen, erhält nun durch Dürer eine Umgestaltung ins Machtvolle. Die Madonnen, früher zart und schüchtern, werden jetzt matronenhafter gebildet. Der moderne Mensch

wird in diesem Punkte, wenigstens was die Wahl des Typus betrifft, der unmittelbar vorausgehenden Generation den Vorzug geben vor den Meistern der Blütezeit.

Die tieferen Gründe dieses Stilwandels sind nicht leicht zu eruieren, und die Erörterung darüber ginge weit über das Programm dieser Vorträge hinaus. Sicher ist, daß die Frühwerke von Dürer und zwar die Stiche und Holzschnitte, die in ganz Deutschland Verständnis fanden, gekauft und bewundert wurden, von entscheidender Bedeutung waren; sieben bis zehn Jahre nach dem Erscheinen der Apokalypse ist der neue Stil überall durchgedrungen. Die Erstlingswerke auch solcher Künstler, die nicht seine eigentlichen Schüler waren, wie die Altdorfers und selbst noch die Holbeins des Jüngeren zeigen Dürers Nachwirkung, und benützt werden dessen Blätter auch von den älteren Meistern, die sich nur halb und nur zögernd der neuen Richtung anschlossen, wie von Holbein dem Älteren. Was man damals brauchte, konnte man bei Dürer lernen. Er war der theoretische Kopf, den die Kunstübung der Nation nötig hatte, wie die Italiener einen Mantegna oder Lionardo da Vinci. In Dürer hat auch das spätere 16. und das 17. Jahrhundert den Bahnbrecher der neuen Ära und den Praeceptor Germaniae gesehen.

Die ersten Werke Grünewalds gehören bereits dem neuen Stile an, während von Dürer in Zeichnungen der Jugendzeit Werke erhalten sind, die den Manierismus der vorausgehenden Epoche zur Schau tragen. Grünewalds Kunst ist aber ganz besonders charakteristisch für den romantischen Geist, der in seiner Jugend erwacht und mit dem Stärkerwerden des italienischen Einflusses abstirbt. Die Richtung verschwindet auch mit seinem Tode für lange aus der deutschen Kunst.

In einer Zeit und einem Kunstgebiet, das sich, wie später die Spanier, auszeichnete durch die schreckliche Darstellung blutiger Exekutionen ragt er hervor durch einzigartige Wildheit in der Schilderung der Leiden Christi. Ihn interessiert auch auf der heiteren Seite des Lebens nicht so sehr wie Dürer die Form, die normale Form oder schöne Form, sondern der Reiz, der in Ausdruck und Bewegung liegen kann. Er ist auch der größte Landschafter unter den Romantikern, vor allem aber ein Kolorist ohnegleichen in seiner Zeit und fast

ohnegleichen in anderen Epochen. Flammende Linien und klagende Akkorde sind die Merkmale, an denen schon der Laie seine Werke oft auf den ersten Blick erkennt.

Unsere Kenntnis der Lebensumstände des Malers sind sehr beschränkt. Die Hauptquelle bildet noch immer Joachim von Sandrarts „Teutsche Akademie", ein Werk, das in deutscher Ausgabe in den Jahren 1675 und 1678, in lateinischer 1683 erschienen ist und neben vielem anderen auch Nachrichten über die deutschen Künstler der vorausgegangenen Zeiten enthält. Dazu kommen einige wenige z. T. erst durch die Arbeiten des Vortragenden zutage gekommene urkundliche Nachrichten und anderes mehr.

Über die Herkunft des Künstlers ist bis heute wenigstens noch nichts sicheres bekannt; doch ist es wahrscheinlich, daß er aus Aschaffenburg oder doch aus Mitteldeutschland stammt. Daß der Künstler, dessen Werke uns interessieren, Grünewald hieß, ist gut bezeugt. Daß sein Vorname Matthaeus oder Matthias war, ist sicher. Er selbst schrieb sich Mathis, was auf Matthias deutet. Matthias ist auch gerade zu seiner Zeit in der Mainzer Gegend ein häufiger Vorname, während der Vorname, der auf den Evangelisten zurückgeht, natürlich im allgemeinen viel öfter vorkommt. In älterer Zeit wurde der Maler Matthias von Aschaffenburg genannt. In der Umgegend der Stadt, am Mittelrhein und am Oberrhein hat er seine uns noch erhaltenen Werke geschaffen mit Ausnahme derjenigen, die zwar in Halle — aber für den Kirchenfürsten der Aschaffenburger Gegend — entstanden sind.

Die Kunst am Mittelrhein weist im Anfange des 15. Jahrhunderts manche Züge auf, die im allgemeinsten Sinne an Grünewald erinnern. Später freilich, in der Jugend unseres Künstlers, scheint sie zu einem Teil aus den Niederlanden zu stammen, zum anderen Teil stand sie, wie der „Meister des Hausbuchs" und seine Schule zeigt, unter schwäbischem Einfluß. Grünewald hat mit diesem Künstler wenig Gemeinsames, dagegen stand auch er unter dem Einfluß eines Schwaben und unter dem der Niederländer.

In all den Dingen, die der Schüler von seinem Lehrmeister, dem Vorsteher der Werkstatt, in erster Linie annimmt, stimmt Grünewald nur mit einem deutschen Künstler auffallend über-

ein, mit Holbein d. Ä. Es ist mit diesem u. a. die Verwandtschaft groß in der Art wie er die Form, d. h. vor allem die menschliche Form, die Gesichter und Hände modelliert. Beide, auch Holbein d. Ä., waren ferner große Koloristen, und Grünewald hat außerdem einen ähnlichen Farbengeschmack wie Holbein, die Übereinstimmung zeigt sich endlich auch in einigen Schwächen und Zufälligkeiten. Sieht man genauer zu, so kann man beobachten, daß die Verwandtschaft am größten ist zwischen den Jugendwerken Grünewalds und den Werken Holbeins, die zwischen 1500 und 1504 entstanden sind. In diesen Jahren aber hat Holbein einen großen Altar in Frankfurt geschaffen und zwar für dieselbe Dominikanerkirche, für die später Grünewald mehrfach tätig war. Es liegt deshalb sehr nahe, anzunehmen, daß Grünewald erst nach 1480 geboren wurde und als junger Geselle um 1500 in das Atelier Holbeins in Frankfurt eintrat. War dies der Fall und ist etwa Grünewald gar seinem Lehrer nach Augsburg gefolgt, so erklärt sich auch die längst schon aufgefallene Verwandtschaft mit Burgkmair, es erklären sich auch die nahen Analogien mit einem anderen Augsburger Künstler der Zeit, Jörg Breu d. Ä. und mit dem Ulmer Martin Schaffner und gewisse Zusammenhänge allgemeiner Art mit der sog. Donauschule.

Von Dürer konnte Grünewald vieles lernen; viel von dem, was er vor Holbein schon in den ersten Werken voraus hat, wird er auch aus dessen frühsten Stichen gelernt haben, namentlich die Fähigkeit, den Menschen auch in schwierigeren Stellungen plastisch richtig darzustellen. Aber eine Verwandtschaft, die auf einem eigentlichen Schulverhältnis beruht, ist nicht vorhanden. Grünewalds Kunst schließt ein Schulverhältnis sogar aus. Die Wege der beiden Hauptmeister haben sich aber später in Frankfurt noch einmal berührt und die Künstler haben sich sogar, wie Sandrart meint, persönlich kennen gelernt. In dieser Zeit führt Grünewald etwa einmal eine Linie so, als ob er bei Dürer das Zeichnen gelernt hätte; aber der Eindruck, den Grünewald damals auf Dürer machte, ist, wie es scheint, viel tiefer gewesen. Daß Grünewald in den Wanderjahren nach den Niederlanden ging, ist fast selbstverständlich. Es war damals noch das Übliche;

Holbein ist allem Anscheine nach auch dort gewesen, Grünewald mußte sich als Kolorist fühlen und wissen, daß er dort als solcher noch besonders viel lernen könne. Außerdem stellt er sich in der Colmarer Verkündigung und gelegentlich auch sonst Probleme, die für die Niederländer des 15. und des 17. Jahrhunderts charakteristisch sind, für die van Eyck so gut wie für Vermeer van Delft, und er löst sie auch ähnlich. Dazu kommen noch kleinere Indizien. Wahrscheinlich hat das Studium der Niederländer es dem Künstler erst ermöglicht, so rasch auch im Kolorit über Holbein hinauszukommen. Der Isenheimer Altar ist nämlich kaum acht Jahre nach Holbeins Aufenthalt in Frankfurt begonnen worden und zeigt einen unendlich viel größeren Reichtum an Tönen, Abstufungen, an Akkorden und Harmonien und eine viel bewußtere Farbenkomposition als das Werk seines Lehrers.

Das frühste bekannte Werk Grünewalds ist die von Heinz Braune entdeckte „Verspottung Christi", die seit dem Sommer 1911 in der Münchener alten Pinakothek aufgestellt worden ist. Dies Bild war allem Anschein nach im 17. Jahrhundert mit der Jahrzahl 1503 versehen worden; diese Jahrzahl und eine gleichlautende moderne verschwanden bei einer Reinigung; aber da dies Datum ungefähr der Entstehungszeit des Werkes entspricht und dies im 17. Jahrhundert niemand wissen konnte, hat offenbar schon ursprünglich dieselbe Zahl auf dem Bilde gestanden. Das Werk befand sich, nach den Kopien in Hanau und Wiesbaden zu schließen, noch im 17. Jahrhundert in Aschaffenburg. Etwas später folgte ein Werk, das am Oberrhein entstanden zu sein scheint, die „Kreuzigung Christi" in der öffentlichen Kunstsammlung in Basel. Beide Arbeiten stehen Holbein noch sehr nahe, beide, besonders das Münchener Bild, geben sich als Jugendarbeiten eines bedeutenden Koloristen zu erkennen. Die einzelnen Farbentöne und die Farbenakkorde kommen ähnlich oder gleich bei Holbein vor. Die perspektivische Wirkung der Komposition, die Anordnung, die Lebendigkeit der Bewegungen verrät bereits die Überlegenheit des Schülers. Das Basler Bild zeigt auch die Handschrift und Manier des Künstlers schon deutlich, wenn es auch viel befangener ist, als eine andere Kreuzigung, die nun bald nachgefolgt sein muß, die in Colmar.

Die beiden Frühwerke, die fast allgemein als Arbeiten Grünewalds anerkannt sind, schließen die Urheberschaft desselben bei den vielen anderen oberdeutschen Bildern aus der Zeit um 1500 aus, die außerdem noch Grünewald zugeschrieben wurden. Es ist dies der Fall selbst bei dem Dominikusaltar der Darmstädter Galerie. Der Künstler, der dies Werk geschaffen, geht in der Modellierung viel mehr auf plastische Wirkung aus als Holbein und Grünewald; er gehört mehr der Schongauerisch-Dürerischen Richtung an.

Es folgten nun die Gemälde im Städtischen Historischen Museum in Frankfurt, die Tafeln mit den Heiligen Cyriacus und Stephanus aus der Dominikanerkirche, und die Bilder des Colmarer Museums, die von dem Hochaltar der Antoniterpräzeptorei in Isenheim bei Gebweiler stammen. Unter allem, was von Grünewald erhalten ist, bildet der Isenheimer Altar das Hauptwerk. Man kennt den Künstler nicht und die deutsche Kunst seiner Zeit nur halb, wenn man dieses Werk nicht gesehen hat. Der Altar muß auch ursprünglich schon ein Hauptwerk gewesen sein, denn Aufträge von diesem Umfang kamen zwar auch sonst noch vor, aber sie waren doch in jener Zeit selten.

Das Werk entspricht an Ausdehnung etwa dem Hochaltar in Blaubeuren bei Ulm, ist erheblich größer als der von St. Wolfgang am St. Wolfgangsee, d. h. als das Hauptwerk von Pacher, und übertraf bei weitem den Genter Altar und alles, was Dürer geschaffen hat.

Die Gemälde scheinen alle noch erhalten zu sein, von den Skulpturen sind aber nur die Hauptgestalten und etwas weniges von der einfassenden Architektur in das Colmarer Museum gelangt. Das übrige ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gestohlen worden. Aber aus den Überresten läßt sich der untere, der Hauptteil des Altares noch bis ins einzelne rekonstruieren. Der obere Aufbau, die feingliedrige Architektur, die sich bei großen Altären vom Mittelschrein bis in die Gewölbe der Kirchen erstreckte, scheint allerdings bis auf ein kleines Bruchstück für immer verloren.

Es war ein sogenannter Wandelaltar. Ein großer Mittelschrein beherbergte plastische Figuren, die zum Hervorragendsten gehören, was damals geschaffen wurde, aber von einem Bild-

schnitzer stammen, der anders veranlagt war als Grünewald und einer anderen, offenbar älteren Richtung angehörte. Unter dem großen Mittelschrein befand sich der kleinere Schrein der Predella. Diese war zwar etwas breiter noch als der Mittelteil aber weit weniger hoch. In ihr befanden sich die Büsten Christi und der Apostel, wie zum Abendmahl versammelt. Die Christusfigur stammt wohl vom Meister der Hauptfiguren, die anderen Büsten sind von geringerer Hand, aber gleichzeitig.

Am Mittelschrein befanden sich zwei gleichgroße Flügelpaare, die, wenn sie beide geschlossen waren, unmittelbar hintereinander vor den Figuren des Mittelschreins standen. Diese beiden Flügelpaare waren außen und innen bemalt und auf ihnen befanden sich die Hauptbilder Grünewalds. Auf den Außenseiten war je eine Darstellung, die über beide Flügel wegging: die große Kreuzigung und die Madonna mit dem Engelskonzert. In der Mitte dieser Bilder befand sich also ein Spalt, und der Künstler mußte es so einrichten, daß die Komposition dadurch möglichst wenig gestört wurde. Diese Gemälde waren doppelt so groß als die beiden der Innenseiten, die je nur die eine Tafel bedeckten. Waren beide Flügelpaare geschlossen, so sah man aber noch ein drittes Flügelpaar. Links und rechts vom Schreine standen noch zwei schmälere Tafeln heraus, die unbeweglich und deshalb nur auf der Vorderseite bemalt waren und verdeckt wurden, wenn der Altar geöffnet war und die breiteren Flügeltüren zu beiden Seiten des Mittelschreines herausstanden. Auf diesen feststehenden Flügeln befanden sich die Einzelfiguren des hl. Antonius und des Sebastian. Dazu kam noch eine Beweinung Christi, die sich über die beiden Außenseiten der Predellenflügel erstreckte. Die Predella hatte nur dies eine Flügelpaar und die Innenseiten, die man doch sehen mnßte, wenn an Festtagen alle Flügel geöffnet waren, hatten nur einen glatten roten Anstrich.

Es waren also im ganzen neun gemalte Darstellungen auf acht z. T. beiderseitig bemalten Tafeln: zwei Gemälde auf den schmalen Flügeln des Hauptschreines, ein Bild auf den beiden Außenseiten der Predellenflügel und sechs Darstellungen auf den vier großen Tafeln, die die beweglichen

Flügel des Hauptschreines bildeten. Auch der Umfang der einzelnen Tafeln ist sehr beträchtlich, die größten Gemälde, die Kreuzigung und das Doppelbild mit der Madonna und dem Engelkonzert, sind etwas mehr als drei Meter breit und etwas mehr als zweieinhalb Meter hoch.

War der Altar geschlossen, so sah man vor dem Altarschrein die Kreuzigung, die sich über beide Außenseiten der großen Hauptflügel erstreckte, nebenan die Heiligen Antonius und Sebastian und darunter die Beweinung Christi. Dieser Anblick hat den Ruhm der Schöpfung begründet.

Öffnete man das erste Flügelpaar, so sah man eine Folge von drei Bildern, die nun statt des Erlösertodes die Menschwerdung darstellten und zwar nicht gerade rein symbolisch aber symbolisierend. In der Mitte (auf den Außenseiten der beiden inneren Flügel) das Doppelbild, eine thronende Madonna und links davon ein Engelkonzert, im Hintergrunde der Madonna die Christnacht mit der Verkündigung bei den Hirten. Links von diesem Doppelbilde (auf der Rückseite der einen Hälfte der Kreuzigung) die Verkündigung, auf der rechten Seite der Madonna (auf der Rückseite der anderen Hälfte der Kreuzigung) das Ende der Menschwerdung: die Auferstehung Christi. Hatte man gleichzeitig auch das Flügelpaar der Predella geöffnet, so sah man statt der Beweinung Christi die Büsten des Christus und der Apostel, eine Darstellung, die an Abendmahl und Meßopfer erinnern mußte. Diese Bilderfolge zeichnete sich durch größere Pracht und größeren Reichtum vor dem ersten Anblick des Altares aus, während die Kreuzigung das Bild ist, das den tiefsten Eindruck hervorzurufen pflegt. Noch prächtiger war der Anblick, wenn alle Flügel geöffnet waren. Dann sah man in goldenen Gewändern die großartigen Gestalten der Ordensheiligen im Mittelschreine thronen und stehen, links und rechts davon (auf den Innenseiten des inneren Flügelpaares) zwei Darstellungen aus dem Leben des Hauptheiligen, des hl. Antonius Abbas, die Versuchung durch die Dämonen und sein Besuch bei dem hl. Paulus, dem Eremiten in der Wüste.

Die Arbeit am ganzen Werke muß sich über mehrere Jahre erstreckt haben. Im Frühjahr 1511 wurde nun von Hans Baldung eine Figur aus der Versuchung des Antonius,

einem der reifsten Bilder, kopiert. Der Beginn dürfte also nicht viel später als in das Jahr 1508 zu setzen sein. Er kann aber auch nicht viel früher stattgefunden haben. Von dem, was man nämlich heute in Colmar sieht, müssen einige Teile der Kreuzigung das älteste sein. Diese Komposition stand nun ursprünglich der Basler Kreuzigung wohl näher; sie bedeutet aber doch einen so großen Schritt über diese hinaus, daß man schon aus diesem Grunde den Beginn der Arbeiten für Isenheim möglichst weit herab zum Jahre 1511 rücken muß. Auch diese grandiosen Colmarer Bilder sind also wie so viele der heute populärsten Werke aus dem Norden und dem Süden gleichzeitig mit der Sixtinischen Decke Michelangelos und den ersten Stanzenbildern Raffaels entstanden.

Eine Vorstudie zum Christus ist wohl die wunderbare Zeichnung in Karlsruhe, sie steht in der Mitte zwischen dem Basler und dem Colmarer Gekreuzigten. Es folgte die Verkündigung und die Auferstehung und dann das Doppelbild mit der Madonna. Den Schluß bildeten die Antoniuslegenden, die Einzelfiguren, die neben der Kreuzigung standen, die Schlußredaktion der Kreuzigung und die Predella. Diese ist im Gegensatz zum übrigen recht flüchtig gemalt, aber im Kolorit vielleicht das Großartigste und zugleich Modernste der ganzen Bilderfolge. Die Erhaltung ist bei der Kreuzigung nicht sehr gut, der Hintergrund hat stark gelitten. Alles übrige ist in besserem, zum größten Teil in sehr gutem Zustande auf uns gekommen.

Die Einzelgestalten verraten die Kenntnis der italienischen Renaissance und zwar sowohl in dem, was man von Architektur sieht, als auch in der Haltung des Sebastian. Diese Figur ist aber die einzige nachweisbare Entlehnung eines italienischen Motivs. Sie ist nach Mantegna kopiert.

Die Landschaft trug schon auf der Kreuzigung ursprünglich sehr viel zur Wirkung bei. Eine weite Fernsicht über eine Ebene, die von einem Kranz von Anhöhen umgeben war, gab der Tragödie des Vordergrundes die Resonanz. Großartiger noch vielleicht ist die Szenerie im Hintergrunde der Madonna. Das Merkwürdigste aber sind die ganz modern anmutenden Landschaften der beiden Antoniuslegenden. Die Felsformationen haben hier den Charakter, der für das

Zentralgebiet der Hochvogesen charakteristisch ist; man sieht, Grünewald hat im Lauf seiner Anwesenheit im Rheintale die Gegend der Schluchtstraße und des Hoheneck aufgesucht.

Der Stil des Meisters erhält erst in dieser Bilderreihe seine scharfe Ausprägung. Jetzt beherrschen einfache gerade Linien die Komposition und dienen dazu — ohne daß der Beschauer dieselben sofort gewahr wird —, die Wirkung zu verstärken. Mehr als früher trägt auch das Kolorit, tragen die Farbenakkorde zu der Stimmung bei. Die Abstufungen sind reicher als in den Frühwerken und zahlreicher auch wohl die Farbenmaterialien, mit denen Grünewald arbeitete. Die Durchführung ist meist noch sehr eingehend. Die Komposition eines jeden Gemäldes nimmt auf die Bilder, die nebenan zu sehen waren, sorgfältig Bedacht und zwar in Farbe, Linie, Form und Inhalt. Manche nachträgliche Änderung, die sich heute noch feststellen läßt, ist wohl den Nachbarbildern zuliebe getroffen worden.

Das Werk stand in einem Chorraum, der ebenso breit war wie der Chor des ehemaligen Unterlinden Klosters, in dem die altdeutschen Gemälde des Colmarer Museums heute stehen. Aber der Chor war weit weniger lang und gegen das Schiff durch einen Lettner abgeschlossen.

Ungefähr gleichzeitig mit den früheren oder mittleren Teilen der Arbeit in Colmar dürften die Frankfurter Tafeln sein. Sie sind vielleicht bei einem Besuche in der Heimat während der Wintermonate entstanden. Die Einzelfiguren in Colmar zeigen jedenfalls schon eine höhere Stufe der Entwicklung. Die Frankfurter Bilder gehörten wirklich, wie Sandrart berichtet, zu dem Altare, den Jakob Heller hatte errichten lassen und dessen Mittelbild, die Himmelfahrt der Maria, Dürer in Nürnberg 1508 und 1509 geschaffen hat. Nur waren diese Gemälde nicht die Außenseiten der beweglichen Flügel, wie Sandrart sich zu erinnern glaubte. Diese sind vielmehr erhalten und zeigen eine andere Hand. Grünewalds Tafeln können, wie auch die Rückseiten beweisen, nur die obere Hälfte zweier feststehender Flügel gewesen sein. Als solche passen sie aber zum Hellerschen Altare wie schon der im Lichtbilde gezeigte Rekonstruktionsversuch bewies. Sandrart berichtet auch, daß noch zwei andere Heilige von

Grünewald an dem Altare zu sehen waren. Diese bildeten die untere Hälfte der beiden Flügel.

Der Hellersche Altar stand, wie Heinrich Weizsäcker gefunden hat, nicht wie der Isenheimer vor einer Wand, sondern vor dem letzten Rundpfeiler der rechten Seite im Schiff der Predigerkirche, also gleich beim Haupteingang. Man sah die feststehenden Flügel auch von hinten, denn der Pfeiler war kaum so breit wie das Mittelbild, und deshalb sind diese Flügel hinten mit einer Dekorationsmalerei versehen worden, wie das auf den Rückseiten der Altäre auch sonst üblich war.

In derselben Kirche befand sich dann von Grünewald noch eine Verklärung Christi und zwar wie Sandrart berichtet „R. oberhalb". Eine Ansicht des Kircheninneren vom Jahre 1777 in der Zeichenakademie zu Hanau gibt nun Aufschluß, was unter dieser Ortsbezeichnung zu verstehen ist. An das rechte Seitenschiff der Kirche waren ehemals mehrere Kapellen angebaut, oberhalb dieser Kapellen befanden sich emporenartige Räume, die sich ebenfalls in großen Bogen gegen die Kirche öffneten, die Kirchenwand war also rechts vom Altare fast ganz durchbrochen, aber gerade über der letzten Kapellenöffnung befand sich eine solche zweite Öffnung nicht, sondern eine große Wandfläche, und hier „rechts oberhalb" des Altars hatte ein umfangreiches Gemälde wirklich Platz. Zwei Studien zu den Aposteln einer Verklärung Christi sind nun in den letzten Monaten von Max Lehrs entdeckt worden. Diese gehören in die mittlere Zeit des Meisters, also die Zeit, da er in Frankfurt auch so schon tätig war, und lassen von dem Gemälde, für das sie geschaffen waren, das Höchste voraussetzen. Nun war aber die Verklärung Christi der Predigerkirche tatsächlich, wie auch Lersner berichtet, eines der gefeiertsten Hauptwerke des Meisters. Da der Vorwurf auch nicht gerade häufig ist, kann man nicht zweifeln, daß die Zeichnungen für dies Hauptwerk entstanden sind.

Die beiden Studien zeigen auch eine auffallende Verwandtschaft mit einem Dürerschüler, mit dem Grünewald öfters verwechselt wurde, mit Hans von Kulmbach. Auch diese Spur einer Berührung mit der Dürerschule paßt gerade für die Zeit um 1510. Die Mehrzahl der anderen erhaltenen Zeichnungen ge-

hören auch in diese Jahre. Dagegen darf man eine Verkündigung im Kupferstichkabinett in Berlin, die 1512 datiert ist, nicht als Grünewald bezeichnen, wie dies schon geschehen ist. Sie zeigt bei aller Verwandtschaft mit den beiden Apostelstudien eine schwächere Hand, die eben gerade des Hans von Kulmbach.

Von nun an sind für mehr als ein halbes Jahrzehnt keine sicheren Werke des Meisters erhalten. Wir wissen nur, daß er 1514 in Seligenstadt tätig war, dann einen Auftrag für Oberissigheim erhielt und 1519 einen Altar signierte, dessen Bruchstücke in den letzten Jahren erst bekannt geworden sind.

Mit diesem letzteren Werke beginnt aber eine zweite Reihe von Arbeiten, die sich in die Jahre zwischen 1517 etwa und 1525 zusammendrängen und den Meister noch immer in rascher Entwicklung zeigen. Ein neuer Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür, daß Grünewald nicht am Ende der sechziger Jahre sondern nach 1480 geboren wurde und also um 1520 noch nicht vierzig, nicht über fünfzig Jahre alt war.

Jetzt verwendet auch Grünewald fast nur noch Renaissanceformen und es wird auch bei ihm, wie überall in Deutschland und Italien in dieser Zeit, der Stil einfacher und lapidarer. Auch er gelangt dazu, in einigen wenigen großen Figuren sich auszusprechen. Wie bei Dürer wird die Form, d. h. die menschliche Form, größer im Verhältnis zur Bildfläche, sie wird plastischer und im allgemeinen zeichnet er auch jetzt richtiger. Die Modellierung wird weicher. Die Landschaft tritt wohl nicht aus reinem Zufall in den letzten Bildern zurück. Das Kolorit wird nochmals reicher. Die Kompositionen zeigen gelegentlich Willkürlichkeiten, die für die heutigen Allermodernsten charakteristisch sind.

Die älteste Schöpfung dieser letzten Periode ist der Altar für die Maria-Schneekapelle in der Stiftskirche von Aschaffenburg. Der Rahmen dieses Altars, ein Gemisch von Renaissance- und spätgotischen Formen, ist längst bekannt, trägt die Jahrzahl 1519 und befindet sich an Ort und Stelle. Das ehemalige Mittelbild war die Madonna, die kürzlich auf dem Hochaltar der Pfarrkirche von Stuppach bei Mergentheim entdeckt wurde, der eine Flügel ist die Tafel mit der Gründung von St. Maria Maggiore in Rom, die sich im Städt. Museum in Freiburg befindet. Eine Rekonstruktion des ehemaligen Zustandes zeigt,

wie Rahmen und Bilder zusammengehören und aufeinander berechnet waren.

Die älteste Schöpfung unter den Gemälden des Altars ist offenbar die Stuppacher Madonna. Sie ist sehr stark übermalt, aber die linke Seite neben der Madonnenfigur zeigt die Meisterhand eines großen Malers und den geborenen Koloristen. Im Hintergrund rechts befindet sich eine Reminiszenz an das Elsaß, die Querschiffassade und der Chor des Straßburger Münsters; dieser Kirchenbau sollte offenbar die römische Marienkirche vorstellen. Schon das Stuppacher Bild verrät das Mächtigerwerden der Formen. Im übrigen zeigt sich Grünewald in der lachenden Landschaft, namentlich durch die liebenswürdige, fast behagliche Treue, mit der er die Pflanzen und Pflänzchen malt, von einer neuen Seite.

Die Flügel folgten erst nach; vielleicht sind sie einige Jahre später und sie allein erst 1519 vollendet worden. Die erhaltene Darstellung, die Gründung von S. Maria Maggiore, ist offensichtlich auf das Hauptbild hin komponiert, aber der Künstler sucht nun den römischen Schauplatz der Begebenheit zu charakterisieren. Das Bild ist besser erhalten als die Madonna, gehört aber trotzdem nicht zu den Werken die geeignet sind, einen tiefen Eindruck beim Beschauer zu hinterlassen, vielleicht weil der Vorwurf dem Künstler nicht sehr zusagte. Allein erstaunlich ist die Luftperspektive, die Art wie die Farben sich gegen den Hintergrund abstufen. Diesem Bilde steht dem Anscheine nach unter den erhaltenen am nächsten die Kreuzigung und die Kreuzschleppung aus Tauberbischhofsheim, jetzt in Karlsruhe. Sie bildeten Vorder- und Rückseite einer Tafel, die vielleicht auf dem Kreuzaltar der dortigen Pfarrkirche stand.

Das Weiterschreiten des Stils kann hier besonders gut beobachtet werden, da drei andere Kreuzigungen des Meisters erhalten sind, die in Basel, in Colmar, und ein Stich von Raf. Sadeler nach einem untergegangenen Bilde, das sich einst im Besitze des Herzogs Wilhelm V. von Bayern und seines Sohnes des Kurfürsten Maximilian befand. Diese letztere Komposition ist allem Anschein nach erst nach dem Colmarer Werke entstanden und die unmittelbare Vorstufe der Karlsruher Kreuzigung. Die Vereinfachung zeigt sich

in Karlsruhe schon in der Reduzierung der Figurenzahl und im Zurückdrängen der Landschaft. Beides kann auch aus äußeren Umständen abgeleitet werden, ist aber hier schwerlich Zufall und hat sicher den Absichten des Künstlers entsprochen. Die Lichtbilder nach einigen Ausschnitten aus der Kreuzigung zeigten das Weiterschreiten des Stils auch im einzelnen, in der Steigerung des Ausdrucks, in der „malerischen Breite" der Modellierung und in einer Pinselführung, die bereits an das 17. Jahrhundert erinnert.

In noch höherem Grade ist dann aber in den beiden Werken für Kardinal Albrecht von Brandenburg die Bildfläche ausgenützt. Der Hintergrund ist dunkel und auf ein Minimum reduziert. In der Beweinung Christi, die sich jetzt in der Stiftskirche von Aschaffenburg befindet, füllt der Leichnam fast die ganze Bildfläche, die zwischen den Stiftern und ihren Wappen übrig bleibt, und von der hinter dem Leichnam knieenden Maria sieht man nur die Hände und die Falten vor dem Unterleib, während Haupt und Schultern sozusagen hinter dem Rahmen in die Höhe ragen und gar nicht gemalt sind. In dem großen Münchener Bilde mit den Heiligen Mauritius und Erasmus sind zwischen den Gestalten im Gefolge des Mohrenfürsten einige Beine zu sehen, zu denen im oberen Teil des Gemäldes die Köpfe fehlen. Das rein Künstlerische war dem Schöpfer also ebensosehr das Ausschlaggebende geworden wie den Modernen, die die Kunst lediglich um der Kunst willen wollen gelten lassen.

Die Beweinung ist vielleicht identisch mit einer „Deposicion", die 1525 in einem Inventar der Stiftskirche in Halle, der Lieblingsschöpfung des Kardinals, dem heutigen Dom, genannt ist. Das große Münchener Bild ist sicher der Hauptaltar des rechten Seitenschiffes der dortigen Kirche gewesen. Das Bild kam von dort um 1540 nach Aschaffenburg wohl mit der Beweinung und (1836) in die alte Pinakothek.

In mancher Hinsicht sind diese beiden letzten Bilder das Größte was Grünewald geschaffen. Die Details zeigen ein Formverständnis, das alles frühere in den Schatten stellt, und nur die in den letzten Jahren in Oxford entdeckte Studie einer betenden Frau kann sich hierin mit diesen Schöpfungen messen. Die aufregende, fast berauschende Wirkung der Col-

marer Bilder freilich ist diesen Arbeiten nicht eigen. Eine tiefe Resignation lagert über ihnen und man glaubt es Sandrart gerne, daß Grünewald — wenigstens in den letzten Jahren seines Lebens — ein einsamer Sonderling gewesen ist.

Schüler scheint der Meister nur wenige besessen zu haben. Die bedeutendste Schöpfung, die ihm nahe steht, ohne doch von ihm selbst zu stammen, ist das allegorische Bild in Aachen. Um 1530 ist der Meister gestorben. Mit ihm erlosch eine ganze Richtung, die die deutsche Kunst zu den eigenartigsten und herrlichsten Leistungen geführt hat. Der Geist freilich, der diese Richtung beseelte, ist in späteren Jahrhunderten und Stilepochen noch öfters fruchtbar geworden.

Die Entwicklung der Aufklärungsideen in Westeuropa

von der Reformation bis zur französischen Revolution.

Von Professor Dr. Arnold E. Berger in Darmstadt.

Wie war die Ideenwelt beschaffen, die wir unter dem Namen der Aufklärung zusammenzufassen pflegen? Wo kam diese Ideenwelt her? Aus welchen inneren Notwendigkeiten wurde sie geboren? Was bedeutet sie für die Geschichte der abendländischen Menschheit, für ihr Weltverständnis, ihr Handeln und Bilden?

Das sind ungefähr die Fragen, auf die diese Vorträge Antwort geben sollen. Nicht die führenden Persönlichkeiten des Zeitraums als solche und ihre vorzüglichsten Werke wollen wir als Gegenstände der ästhetischen Würdigung nachfühlend zu erfassen suchen, sondern lediglich die Zeitseele, die aus ihnen redet. Darum wird auch das 18. Jahrhundert, in dem der Geist der Aufklärung allerdings seine glänzendste Entfaltung erlebte, im Zusammenhang unserer Fragestellungen nicht die gleiche Aufmerksamkeit fordern dürfen, wie die beiden voraufgegangenen Jahrhunderte, die diesen Geist erst werden sahen und uns darum über seine Herkunft und die Bedürfnisse, die ihn entstehen ließen, den entscheidenden Aufschluß geben. — Denn das Zeitalter der Aufklärung ist eine Geschichtsepoche von scharf ausgeprägter Eigenart, deren Anfänge bereits im 16. Jahrhundert deutlich erkennbar sind, und deren Grundlagen im 17. gelegt werden. Das 18. Jahrhundert aber sieht auf diesen Grundlagen ein Weltanschauungsgebäude entstehen, in dem die gebildete Gesellschaft Westeuropas sich bald so sicher zu Hause fühlt, als sei es für die Ewigkeit gebaut, bis es sich schließlich dennoch herausstellt, daß die Baumeister sich in ihren Berechnungen geirrt hatten, daß die Steine zu schwach gefügt sind, um dem langsamen Verfall zu widerstehen. Und so beginnt denn mit dem Ende des 18. Jahrhunderts dies

große Weltanschauungsgebäude, das der Stolz vieler Generationen gewesen war, teils einzustürzen, teils abgetragen zu werden, um allmählich einem Neubau von völlig verändertem Grundriß Platz zu machen, mit dem wir noch heute beschäftigt sind.

Das Zeitalter der Aufklärung kannte den Zentralbegriff unserer modernen Bildung, den Begriff der Entwickelung noch nicht. Es ermangelte deshalb — von einzelnen erleuchteten Ausnahmen abgesehen — einer geschichtlichen Beurteilung der Dinge, es hatte für das historisch gewordene in Recht, Sitte, Religion, Politik usw. kein Verständnis, es brachte wenig Pietät und noch weniger Geduld dafür auf. Es war nicht zufrieden mit dem relativ Richtigen und relativ Wertvollen, sondern das absolut Richtige und absolut Wertvolle wollte es erkennen und verwirklichen, innerlich in den Geistern wie äußerlich in den Lebenszuständen der Gesellschaft. Darum ist auch die größte Tat dieses Zeitalters, auf die seit Generationen alle seine Gedankengänge bewußt oder unbewußt hinstrebten, die französische Revolution gewesen, die sich die große Wunderkraft zutraute, daß sie die Menschheit von Grund aus umwandeln und einem neuen Glück entgegenführen werde, und die diesen verführenden Wahn mit so gewaltigen Opfern bezahlen mußte. Der ungeheuere Schwung aber, der alle ihre Vorläufer und Propheten beseelte, lag in der Überzeugung, daß sie nichts anderes wollten, als das Vernünftige. Das war die Zauberformel, die die Geister des 17. und 18. Jahrhunderts in wachsendem Maße berauscht und ihr Willensleben zu erstaunlichen Leistungen beflügelt hat. Die Dialektik dieses Rationalismus sah ungefähr folgendermaßen aus:

Was den Menschen vom Tiere unterscheidet, was ihn zum Ebenbild Gottes und zum Herrn dieser Welt macht, ist die Vernunft. Und die natürliche Vernunftausstattung des Menschen bleibt sich durch alle Zeiten im wesentlichen gleich. Was vernunftgemäß ist, also dem Wesen und der Bestimmung des Menschen entspricht, das haben die alten Griechen und Römer schon ebenso gut gewußt, wie wir; alle wahrhaft Weisen sind darüber von jeher einig gewesen. Leider aber ist die menschliche Vernunft nicht zu allen Zeiten in dem gleichen Grade ihrer selbst mächtig gewesen, zahllose Menschen

haben es immer wieder verlernt, sich dieser göttlichen Leuchte zu bedienen, und das volle Bewußtsein von der majestätischen Würde der Vernunft blieb oft nur der Besitz weniger auserwählter Geister. So konnte denn der Schein entstehen, als sei die Vernunft zu betrügen oder auf die Seite zu schieben. Aber war das lange Zeit auch wirklich geglückt, nach der Finsternis trat doch immer wieder das Licht ein: die unterdrückte oder verleugnete Vernunft besann sich entschieden auf sich selbst und ihre Herrscheraufgaben. Die Vernunft kann also zeitweilig verdunkelt werden, sie kann aber niemals untergehn, denn sie macht das innerste Wesen des Menschen aus und ist das Siegel seiner Gottähnlichkeit. Wir aufgeklärten Söhne des 18. Jahrhunderts aber haben die heilige Pflicht, diese grundlegende Einsicht nicht abermals verloren gehen zu lassen, sondern die Welt mit den ewigen Forderungen der Vernunft so umfassend wie möglich in Einklang zu bringen und im Einklang zu erhalten. Und selbstverständlich stehen diese Forderungen der Vernunft über denen der Geschichte, die absoluten über den relativen. Als das Unbedingte im Menschen hat die Vernunft das zweifellose Recht, die Geschichte zu meistern und zu berichtigen, wo die Geschichte unvernünftig geworden ist; und läßt sich dies auf friedlichem Wege nicht durchsetzen, so fahre man darein mit Feuer und Schwert, damit die Vernunft wieder zu ihrem natürlichen, heiligen und unveräußerlichen Rechte komme.

Auf welchem Wege mag dieser selbstsichere, optimistische und kampfbereite Rationalismus wohl entstanden sein? Wie ist er entwicklungsgeschichtlich zu erklären? Wie ist es gekommen, daß er sich im 17. Jahrhundert zu einer ganz Westeuropa beherrschenden Geistesmacht erheben, im 18. alle Bildungsschichten der Gesellschaft durchdringen und eine Volkstümlichkeit gewinnen konnte, die ihm sogar heute, im Zeitalter der Entwicklungsidee, noch nicht völlig verloren gegangen ist? Solche Siege können nur durch außerordentliche Leistungen erworben sein.

Um zunächst die Stimmungen nachempfinden zu können, aus denen die Aufklärungsideen geboren wurden, muß man sich die ganze Unruhe und Entzweiung vergegenwärtigen, die sich der europäischen Gesellschaft infolge der endlosen Glaubens-

kämpfe bemächtigt hatte. Die Reformation hatte vergeblich gehofft, sich die ganze abendländische Kirche zu unterwerfen; im wesentlichen war es nur der germanische Teil dieses Gebiets, der sich ihr anschloß. Konnte die protestantische Kirche nur in harten Kämpfen mit den Vertretern des mittelalterlich-katholischen Systems und deren führender Großmacht, der spanischen, ihr Dasein behaupten, so war diese Kirche anderseits doch wieder weit davon entfernt, eine wirkliche Einheit zu bilden. Neben der Kirche Luthers erhob sich die Kirche Zwinglis und Calvins und die anglikanische Kirche. Diese drei großen Kirchenbildungen bedeuteten aber nicht bloß ebenso viele Verfassungs- und Lehrsysteme, sondern auch ebenso viele Kultursysteme, die auf der Bühne Europas in Wettbewerb traten. Die Folge davon war, daß die längst vorhandenen politischen Gegensätze, die die damalige Weltlage beherrschten, sich nunmehr mit den neuen religiösen Gegensätzen verquickten und daß daraus gewaltige Spannungen entstanden, die nur in der Entfesselung kriegerischer Leidenschaften ihre Ableitung finden konnten. Ein Weltsystem, wie es der mittelalterliche Katholizismus war, konnte nur da das Feld räumen, wo die stärkere Macht ihn dazu zwang. Aber auch die protestantischen Kirchen mußten in die schärfsten Gegensätze auseinandertreten, wenn doch jede von ihnen den Anspruch erhob, die Kirche der gesamten Christenheit zu werden und in ausschließlichem Besitz der Wahrheit zu sein. So wurde ganz Europa von Religionskriegen erschüttert, die in kaum unterbrochener Reihe durch das 16. und 17. Jahrhundert sich hinzogen und in denen nicht bloß Volk gegen Volk stand, sondern auch innerhalb der Einzelstaaten Partei gegen Partei oder todesmutige Bekennergemeinden gegen andersgläubige Obrigkeiten. Der schmalkaldische Krieg, der Freiheitskampf der Niederlande gegen Spanien, die französischen Hugenottenkämpfe, der dreißigjährige Krieg und die englische Revolution sind nur die weltgeschichtlich bedeutsamsten Stationen auf diesem langen blutigen Wege, auf dem eine Fülle nationaler Kräfte hingeopfert wurde. Und neben den drei großen protestantischen Kirchenbildungen gab es mancherlei freie Gemeinschaften von Sektierern und Separatisten, unter ihnen vor allem die Gemeinschaft der Täufer, deren Geschichte eine einzige Kette uner-

hörter Martyrien geworden ist, und zahlreiche unabhängige Geister, die in keine Schablone sich fügten und auf eigne Hand um Jünger warben. So schwere Opfer aber die großen kriegerischen Entscheidungen heischen mußten, die im Gefolge der Reformation in Europa notwendig wurden, erst die Beobachtung, wie die Glaubensstreitigkeiten zum Verhängnis für den Einzelmenschen werden konnten, führt in das tiefste Elend jener Zeit.

Das unschätzbare Gut der Gewissensfreiheit, für das Luther in Worms unerschütterlich gestritten hat, hatte ungeheuere Schwierigkeiten zu überwinden, bevor es ihm gelingen sollte, sich in der europäischen Gesellschaft durchzusetzen. Zunächst konnte für nichts anderes gekämpft werden, als für die rechtliche Anerkennung protestantischer Konfessionen und Kirchenbildungen als solcher, für das Recht der einzelnen Landesherrn und städtischen Obrigkeiten, innerhalb ihrer Gebiete die öffentliche Religionsübung, wie sie ihren Bedürfnissen entsprach, festzustellen: cuius regio eius religio. Von Religionsfreiheit für den Einzelnen konnte somit noch nicht die Rede sein. Nur wer der von oben vorgeschriebenen Form der Glaubenslehre und Kultübung sich unterwarf, war berechtigt, staatliche Ämter zu bekleiden, und die Teilnahme an der landesüblichen Art des kirchlichen Lebens gehörte dann einfach zu seinen Untertanenpflichten. Wem das nicht gefiel, der mußte auswandern; blieb er trotzdem, so setzte er sich den größten Unzuträglichkeiten aus. Wechselte ferner ein Herrscher seine Konfession, oder kam ein Gebiet an einen neuen Herrn mit einem abweichenden Religionsbekenntnis, so sahen sich die Untertanen jedesmal wieder vor die Entscheidung gestellt, ob sie den Glaubenswechsel an der Spitze mitmachen oder Bedrückungen gewärtigen wollten. Wenn diese Grundsätze hier und da mit leidlicher Milde gehandhabt werden mochten, anderwärts wurden sie, mit der größten Härte durchgeführt, zur Vergewaltigung aller Andersgläubigen. Die Masse von Quälereien, Gütereinziehungen, Vermögensschädigungen, Verwüstungen, Hinrichtungen, Austreibungen und Gewalttätigkeiten mannigfachster Art, die im 16. und 17., vereinzelt sogar noch im 18. Jahrhundert im Namen der Religion verübt wurden, ist ganz unberechenbar und blieb schwerlich hinter dem zurück,

was das katholische Mittelalter in solchen Dingen bereits geleistet hatte. Traten doch jetzt der katholischen Inquisition die protestantischen Ketzergerichte zur Seite, und konnte es doch geschehn, daß nach einem und demselben Manne die katholischen und die protestantischen Blutrichter gleichzeitig die Arme streckten, wie es z. B. dem genialen Spanier Michael Servede geschah, der 1553 in Genf auf eine Anklage Calvins als Irrlehrer den Feuertod sterben mußte. Und um schließlich noch das dunkelste Blatt dieser Geschichtsepoche aufzuschlagen: wie unzählbare tausende blühender Menschenleben sind im 16. und 17. Jahrhundert noch dem unseligen Hexenwahn hingeopfert worden, in katholischen wie in protestantischen Landschaften! Das ist der dunkle Hintergrund, aus dem die geistige Bewegung mit elementarer Kraft hervorgewachsen ist, welche wir die Aufklärung nennen. Solche Kriege, solche Bluttaten und Gräuel, wie sie im Namen des reinen Glaubens geschahen, mußten endlich aufhören, es mußte eine Verständigung über die religiösen Fragen unter allen Umständen gewonnen werden, und die Zauberworte, die nunmehr die Pforten eines neuen, besseren Zeitalters aufschließen sollten, hießen: Aufklärung, Duldung, Humanität.

Dies war die Stimmung, die in ganz Europa der Gedankenarbeit der führenden Geister allmählich eine neue Richtung gab: man mußte gleichsam einen neutralen Boden zu gewinnen suchen, auf dem die religiösen Gegensätze und Leidenschaften nicht nur zu gegenseitigem Verstehn und Dulden erzogen, sondern womöglich versöhnt werden konnten. Man spähte zunächst nach einer geistigen Hilfe, an die sich eine derartige Denkarbeit anknüpfen ließ, und man fand sie in gewissen antiken Gedankengängen, die schon im Mittelalter vielfach wieder aufgetaucht, aber erst vom Humanismus zu neuem Leben erweckt worden waren.

Schon durch die Berührungen mit der mohamedanischen Kultur seit den Kreuzzügen war nicht Wenigen die Einsicht erwacht, daß es ein und derselbe Gott sei, den Christen, Juden und Heiden verehren, und daß der sittliche Wert eines Menschen ganz unabhängig von seinem Religionsbekenntnis sich behaupten könne. Hatten doch selbst christliche Europäer in dem großen Sultan Saladin ein ritterliches Ideal von Hochsinn, Würde

und menschlichem Adel verehrt, und hatte doch die berühmte Parabel von den drei Ringen, die damals aus dem Orient nach Europa gedrungen war, zu bedenken gegeben, ob die Wahrheit überhaupt in einer der drei großen Weltreligionen ganz enthalten, ob nicht vielmehr in jeder die Wahrheit mit Wahn vermischt sei. Mit einem ungleich größeren Aufwande philosophischer Reflexion hatten die italienischen Humanisten solchen Betrachtungen sich zugewendet, indem sie das überlieferte Christentum zu veredeln und zu vergeistigen strebten durch seine Verschmelzung mit der Gedankenwelt Platos und der stoischen Philosophie. Die in Florenz gegründete Platonische Akademie hat in diesem Sinne nicht nur alle großen Denker, Dichter und Künstler der italienischen Renaissance befruchtet, sondern im ganzen Abendlande Anhang gewonnen; in Deutschland stand z. B. der Erfurter Humanistenkreis unter ihrem Einfluß, dessen geistiges Haupt Mutianus Rufus war, aber nicht minder Erasmus und seine Schüler, zu denen sich auch der Schweizer Zwingli zählte. Das Wesentliche an diesen von den Humanisten ergriffenen antiken Gedankenreihen war die Überzeugung, daß die Offenbarung des Göttlichen in der Welt keine zeitlichen oder räumlichen Schranken kennt: mag man also als seine höchste Offenbarung die in Jesus Christus erschienene ansehn, so hat es anderseits in bestimmten Grenzen doch bereits ein Christentum vor Christus gegeben, denn es ist eine und dieselbe Gottheit, die in den verschiedenen Religionen und Philosophien dieser Welt sich bezeugt. Das Wesentliche an jeder Religion sind nicht die geschichtlichen Tatsachen, die sie erzählt, nicht ihre Dogmen und Kultusformen, überhaupt nicht das, was sie von ihren Schwestern trennt, sondern was ihre Verwandtschaft mit diesen begründet: das Erlebnis einer übersinnlichen, unsichtbaren Wirklichkeit in der geheimnisvollen Tiefe unseres geistigen Ichs und die daraus entspringende Überzeugung, daß die Würde des Menschen und seine Herrschaft über die Welt auf der in seiner Seele wirkenden Energie des Göttlichen beruht. Die Religion ist demnach kein Sondereigentum der Kirchen und Konfessionen, vielmehr die ganze Geschichte der Menschheit ist ihr Reich und in allem, was wir denken und tun, können sich Wege zum Göttlichen öffnen. Mit einer solchen Deutung der Religion verträgt sich sowohl

eine pantheistische Auffassung der Weltordnung wie eine theistische, die das Göttliche unter dem Bild einer schöpferischen Persönlichkeit denkt und dieser die Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart zuschreibt. Beide Weltauffassungen haben sich in der Folge mit jener konfessionslosen Religiösität abwechselnd verbunden, und so haben sich zahlreiche führende Geister zu ihr bekannt von den bedeutendsten Bannerträgern des Humanismus und der Mystik bis auf Kant, Goethe, Schleiermacher, Hegel und Carlyle.

Aber gerade diese freieste und verheißungsvollste Denkrichtung des 16. Jahrhunderts ist damals in dem Ringen der Konfessionskirchen und der theologischen Schulen auf die Seite gedrängt, ja durch Verfolgung und Unterdrückung geschwächt worden. Denn ihre Anhänger waren nicht bloß in den Reihen der Humanisten zu finden, sondern namentlich auch bei den Täufern und Mystikern, in jenen Schwärmerkreisen also, die von Lutheranern und Calvinisten gleichmäßig geächtet wurden. Allerdings bedeutete ja die Propaganda der Spiritualisten, in denen so viele unklare und rebellische Gedankenmassen gährten, eine Gefahr nicht nur für die Religion, sondern auch für das gesellschaftliche Gemeinleben — das zeigten Demagogen und Umstürzler wie Thomas Münzer oder die Wiedertäufer in Münster zur Genüge —, aber es gab doch in diesen Kreisen auch Persönlichkeiten, deren Gefühlsleben zu reich, deren Bildung zu überlegen war, um die Enge der Konfessionskirchen ertragen zu können. Daß auch diese hervorragenden Geister unter die „Schwärmer" gestoßen wurden und für deren Ausschreitungen mit büßen mußten, ist ein unermeßlicher Schaden gewesen. In einer religiösen Sturm- und Drangepoche, in der das der katholischen Tradition entwachsene Laienchristentum die Bibel als einzige Norm betrachtete, jeder anderes aus der Bibel herauslas und vollends Gesetze der äußeren Lebensordnung aus der Bibel ungestüm abgeleitet und in die Wirklichkeit übersetzt wurden, war eine sichere Bahn der theologischen Lehrentwicklung, also eine kirchlich-dogmatische Festlegung des Protestantismus allerdings ganz unvermeidlich, aber eine solche war wiederum nicht möglich, ohne daß die Reformation sich verengte und zahlreiche Möglichkeiten einer reicheren geistigen Entwicklung von sich abstieß. Zu

den Vertretern eines solchen religiös fortschrittlichen Standpunktes gehörte u. a. der tiefsinnige Hans Denk, der die Dogmen vom Sündenfall, von der Offenbarung und Erlösung nicht mehr als Festlegungen geschichtlicher Tatsachen, sondern lediglich als Symbole innerer, sich immer wiederholender religiöser Vorgänge betrachtete und also dem Christentum des Buchstabens ein solches des Geistes oder des inneren Lichtes, d. h. einer vom Wortlaut der Bibel unabhängigen Erkenntnis des göttlichen Willens, entgegensetzte. Auf ähnlichen Bahnen bewegte sich der Alemanne Ludwig Hetzer, der das Dogma von der Gottheit Christi bestritt und eine grundsätzliche Scheidung des geschichtlichen Christus und des fortwirkenden Geistes Christi durchzuführen suchte. Der geniale Schwabe Sebastian Franck, Kaspar Schwenckfeld, Valentin Weigel, Jakob Böhme u. a. drängten gleichfalls aus den Grenzen des kirchlich-dogmatischen Christentums heraus auf eine Religion des Geistes, der Kraft und des inneren Lichtes hin und beklagten den Verlauf der Reformation, die so groß und herrlich begonnen hatte, um dann in Blut und Thränen und Enttäuschungen zu verkümmern.

Die religiöse Offenheit und Duldung, wie diese Männer sie forderten, lag freilich für den Durchschnitt jener Zeit viel zu hoch, denn sie setzte einen religionsphilosophischen Standpunkt voraus, der von den kirchlichen Unterschieden grundsätzlich absah oder für sie gleichsam den gemeinsamen Generalnenner zu finden suchte. Eine andere Ableitung der Toleranzidee lag indessen dem Fassungsvermögen der Mehrzahl ungleich näher: sie entsprang den Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit. Vorzugsweise in den Niederlanden wurde ihre Notwendigkeit so empfunden.

Dort war dem die Massen beherrschenden orthodoxen Calvinismus eine liberalere religiöse Richtung entgegengetreten, die es lieber mit dem weltfrohen und weitherzigen Humanismus halten wollte, als mit der finstern Strenge der reformierten Kirchen- und Sittenzucht. Womöglich sollte das Glaubensbekenntnis für die niederländischen Provinzen so gestaltet werden, daß auch dieser religiöse Liberalismus unter ihm wohnen konnte. Der vornehmste Sprecher dieser Richtung, der vielseitige Coornhert, forderte unermüdlich Gedankenfreiheit

und Toleranz, erklärte alle Ketzergerichte für unchristlich und unbiblisch, wies auf die Übereinstimmungen hin, die die reine Lehre Christi nicht nur mit der der alttestamentlichen Propheten, sondern auch der erleuchteten heidnischen Philosophen verbinden, und bekämpfte die calvinistische Lehre von der unbedingten Prädestination, weil sie aus Gott einen blutdürstigen Tyrannen mache, während es doch Gottes Wille sei, daß alle Menschen die Seligkeit gewinnen kraft ihres Gewissens, ihrer Vernunft und ihrer sittlichen Freiheit. Diese Ideen machten auf die gebildeten Kreise starken Eindruck; der Professor Arminius in Leyden vermittelte sie in einer für viele vorbildlichen Weise mit der herrschenden Theologie und ebnete so den Boden, auf dem später die aufgeklärte, von dem humanistischen Grundsatz der unbefangenen Quellenforschung geleitete Glaubenslehre eines Hugo Grotius sich erheben konnte. Ein anderer Arminianer, Episkopius, stellte den weisen Satz auf, daß Glaubensbekenntnisse nicht verbindliche Rechtssätze, sondern lediglich öffentliche Zeugnisse seien. Aber die im Mai 1619 beendete Synode von Dortrecht bedeutete für diese freien Anschauungen eine entschiedene Niederlage. Selbst das vorgeschrittenste Staatswesen des damaligen Europa war für den Standpunkt der Glaubensfreiheit noch nicht reif. Immerhin wohnten die Angehörigen der verschiedenen Konfessionen und Sekten gerade in den dichtbevölkerten, vom scharfen Luftstrom des Weltverkehrs durchwehten Niederlanden enger zusammen, als irgend sonst, und die Politik dieses betriebsamen Handelsvolkes war schließlich viel zu gesund, um nicht zu erkennen, daß der Staat an einem friedlichen Einvernehmen aller religiösen Parteien das höchste Interesse habe. Mehr und mehr wurde allen die Gleichheit vor dem bürgerlichen Recht sichergestellt, aber auch die Gedanken- und Gewissensfreiheit fand hier an Inquisition, Zensur und Polizei weit geringere Hemmnisse als anderwärts. Von der Universität Utrecht nahm der Jansenismus seinen Ausgang, jener verheißungsvolle Vorläufer des „Modernismus" in der katholischen Kirche. Nicht nur französische Hugenottenflüchtlinge, sondern auch vertriebene spanische und portugiesische Juden fanden in den Niederlanden ein Asyl; den letzteren wurde sogar 1657 das niederländische Bürgerrecht zugesprochen. Der

größte Sohn aber der durch ihre ausgezeichneten Schulen weitbekannten Amsterdamer Judengemeinde, Spinoza, hat es dankbar bezeugt, daß die niederländische Republik im 17. Jahrhundert der Hort des freien Denkens in Europa war. Immerhin war auch Spinozas Auffassung der Glaubensfreiheit noch begrenzt: alle obrigkeitlichen Personen müßten ausnahmslos der herrschenden Staatsreligion angehören, neben der die übrigen Religionen zwar ein unbehelligtes, aber unauffälliges, von der Öffentlichkeit zurückgezogenes Dasein zu führen hätten.

Auch diese zweite grundsätzliche Fassung des Toleranzgedankens, die in ihm wesentlich eine politische und nationale Nützlichkeitsforderung sah, hat sich in der Folge als eine geschichtliche Macht erwiesen. Sie fand auf englischem Boden beredte Verteidiger in Hooker, Hales, Falkland, Taylor und Chillingworth; mit ihr hingen die religiösen Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts zusammen, denen in Deutschland namentlich Calixt und Leibniz ihre Kräfte widmeten. Sie wurde auch bestimmend für jene brandenburgisch-preußische „Peuplierungspolitik", die dem wirtschaftlichen und geistigen Aufblühen des führenden norddeutschen Staatswesens seit dem großen Kurfürsten so wichtige Dienste leisten sollte. Aber der eigentliche Fortschritt der religiösen Ideen knüpfte allerdings an andere Voraussetzungen an: an die aus den Konfessionskämpfen erwachsene Erkenntnis, daß es einen allen Religionen gemeinsamen Wahrheitskern gebe oder vielmehr: geben müsse, denn es handelte sich hier weniger um eine Erkenntnis, als um ein Postulat. Diesen Wahrheitskern aus der Masse der konfessionellen Zusätze, also aus den sogenannten Unterscheidungslehren der einzelnen Religionen und Kirchen herauszuschälen, konnte offenbar nur durch die Mittel vernünftiger Kritik gelingen. Damit aber war der methodische Ausgangspunkt gewonnen für die ganze Denkarbeit der Aufklärung: rationale Zurückführung des geschichtlich gewordenen Vielfältigen auf einfache Grundtatsachen, die von so kräftiger Evidenz sind, daß sie eines Beweises überhaupt nicht bedürfen, sondern dem vernünftigen Menschen ganz unmittelbar einleuchten.

Der eigentliche Vater des religiösen Rationalismus, dieser ältesten Spielart der Aufklärung, war der König der

Humanisten, Erasmus von Rotterdam. Die Verstandesschärfe, mit der er an Bibel und Dogma seine kritische Sonde legte, machte nicht nur zahlreichen andern Geistern zu ähnlichen Versuchen Mut, einem Servede, Ochino u. a., sondern sie bereitete namentlich auch jene wuchtigsten Angriffe auf das christliche Dogma vor, die von den Sozinianern begonnen wurden. In ihnen erhob sich die mündig gewordene Vernunft, die alle Traditionen ihrer Prüfung unterwerfen, alle Lehren, Institutionen und Meinungen nach ihrer Legitimation fragen wollte, mit einer Kühnheit, die die von der Gegenreformation zersprengten sozinianischen Gemeindeorganisationen überdauerte und in ganz Europa starken Eindruck machte. Ein Haupt- und Grundbegriff der ganzen Aufklärungszeit aber, der der natürlichen Religion, die allen positiven Religionen zugrundeliege, bildet bereits den Mittelpunkt des merkwürdigen Gesprächs „Heptaplomeres", das der französische Rechtsgelehrte Jean Bodin um 1593 verfaßt hat. Der Glaube an Einen Gott, das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, der Unsterblichkeit und der jenseitigen Vergeltung erscheinen hier als die Kernpunkte dieser natürlichen, in der Vernunft begründeten und angeblich ältesten Religion, als deren Kinder alle positiven Religionen sich betrachten und gegenseitig ehren sollen. Die religiöse Zerrissenheit der Zeit sollte ihre Heilung finden, indem man alle konfessionellen Streitpunkte zur Seite schob und dafür ein reines Gedankenbild aufrichtete, dessen bewegende Kraft nicht zuletzt darin liegen sollte, daß es in einer längst verrauschten glücklicheren Zeit schon einmal Wirklichkeit gewesen war. Mit seiner Hilfe sollte ein neuer Menschheitstempel erbaut werden, unter dessen Wölbung Christen, Juden und Heiden sich andächtig sammeln konnten.

Wenn es aber einen natürlichen Gottesglauben gab, der vor aller Offenbarung da war und unabhängig von ihr bestehen konnte, wenn es in demselben Sinne eine natürliche Ethik gab, wie das Studium des klassischen Altertums auch den Blödesten klar machen konnte, so war die Folgerung nicht abzuweisen, daß es auch ein natürliches Recht und einen natürlichen Geschmack geben müsse, daß also für alle Betätigungen und Einrichtungen der Menschenwelt in der Vernunft begründete Normen auffindbar seien. Es war

das der stärkste Rückschlag gegen die bisherige Betrachtungsweise der Dinge. Während man in den Religionskämpfen des 16. Jahrhunderts um lauter irrationale oder übervernünftige Dinge leidenschaftlich gestritten hatte, ging man jetzt entschlossen dazu über, die rationalen Zusammenhänge aller Erscheinungen zu erforschen, und man hoffte, damit nicht nur die Gesellschaft von dem schweren Druck der religiösen Ideen zu erlösen, sondern auch ein wissenschaftliches Neuland voll großer Verheißungen zu entdecken, auf dem ein Bild der Welt mit den Mitteln der „voraussetzungslosen" Wissenschaft aufgebaut werden sollte. Dies Zutrauen schöpfte seine Stärke vor allem aus dem großartigen Aufschwung der Erfahrungswissenschaften, die das Zeitalter der Entdeckungen zur Folge hatte, aus der gewaltigen wissenschaftlichen Bewegung, die sich an die Namen Kopernikus, Kepler und Galilei knüpfte und aus der auch Giordano Brunos geniale Deutung der Welt als eines einheitlichen organischen Lebenszusammenhanges, eines göttlichen Allebens hervorging. Nach Kepler und Galilei ist wissenschaftliche Naturerkenntnis nur dadurch möglich, daß man alle beobachteten Tatsachen auf dieselbe Fläche bringt und sie auf diese Weise vergleichbar und meßbar macht: die Mathematik führt alles zurück auf Raum, Zeit und Bewegung. Sie hatte in der Erforschung der Gesetzmäßigkeiten des Sonnensystems großartiges geleistet, also durfte man erwarten, bei ihr den Schlüssel zu finden, der auch die anderen Geheimnisse des Naturgeschehens aufzuschließen geeignet war, vor allem das des organischen Lebens. Nach der herrschenden Anschauung, wie sie z. B. in Melanchthons Lehrbüchern niedergelegt war, bestand das Leben teils aus solchen Erscheinungen, die sich mit den Mitteln vernünftiger Forschung beschreiben und deuten lassen, teils aus solchen, die einen übersinnlichen und übervernünftigen Ursprung haben, in denen also göttliche oder dämonische Kräfte wirksam sind. Jetzt schlug man einen völlig anderen Weg ein. Es gibt ein gemeinsames Merkmal aller Lebenserscheinungen, das rationell faßbar ist: die Bewegung. Untersuchen wir also zunächst einmal mit aller Gründlichkeit die Tatsachen der Bewegung, so haben wir zwar das Leben noch nicht erklärt, aber doch ein sehr wichtiges Phänomen des Lebens rational begriffen,

und das kann uns zu ganz neuen Möglichkeiten der Erkenntnis führen. Ein Meisterstück an solcher Abstraktionskraft des Denkens leistete vor allem Galilei, als er auf analytischem Wege die Gesetzmäßigkeiten in allen Bewegungsvorgängen nachwies und dadurch die Anwendung der Mathematik auf die dynamischen Probleme erst in vollem Umfang möglich machte. Er bahnte sich auf diese Weise nicht nur den Weg zu wissenschaftlichen Einzelergebnissen ersten Ranges, wie es die Ableitung der Fallgesetze, der Gesetze des Wurfs und der Pendelschwingungen waren, sondern er schuf für das wissenschaftliche Erkennen überhaupt eine neue methodische Grundlage. Zur Kenntnis eines Naturgesetzes gelangen wir nicht durch die Vergleichung einer Masse von Fällen bestimmter Klasse, sondern durch die vollständige Analyse eines einzelnen Falles. Weder die reine Erfahrung für sich, noch das reine Denken für sich reichen zur Erkenntnis aus, sondern nur die Vereinigung beider: Erkennen entsteht durch Unterordnung der jeweiligen einzelnen Sinneserfahrungen unter die allgemeinen, denkmäßig gegebenen logisch-mathematischen Beziehungen, die das a priori unseres Denkens darstellen, durch welches die Erfahrungen konstruiert werden. Daß wir das wahre Wesen, die innere Natur der Kräfte oder der Substanzen nicht zu erfassen vermögen, hat Galilei mit Entschiedenheit betont. Unser Erkennen richtet sich nicht auf die unbekannten Kräfte selbst, sondern auf die Formen und Gesetzmäßigkeiten ihres Wirkens, die dann für uns erkannt sind, wenn sie vollständig und auf die einfachste Weise, denknotwendig ermittelt worden sind.

Durch Kepler und Galilei war die Mathematik zu der führenden Wissenschaft erhoben worden, eine Rangstellung, die sich noch befestigte, seit durch Descartes, Leibniz und Newton die Methoden der Funktions- und Infinitesimalrechnung, der Differential- und Integralrechnung ausgebildet wurden. Man war sogar lange Zeit geneigt, die Mathematik für die absolute Wissenschaft zu erklären, und jedenfalls ist sie im 17. Jahrhundert das stärkste fortschrittliche Element im europäischen Geistesleben gewesen. So griff sie denn hochgemut nach dem Szepter des Reiches der Wissenschaften, und die entthronten Königinnen dieses Reiches, Theologie und Philosophie, mußten ihr huldigen.

Dieser epochemachende Umschwung kam der Gesellschaft erst zum vollen Bewußtsein durch die Erscheinung der Cartesianischen Philosophie. Mit ihr trat der Rationalismus gleichsam fertig in die Welt, in ihr sammelten sich die einzelnen Wasserläufe, die wir bisher verfolgt haben, wie in einem großen Becken, aus dem die gesamte Aufklärungsbildung der folgenden 150 Jahre gespeist werden konnte. Descartes ging aus von der Tatsache, daß alles bisherige Wissen zusammenhangslos, darum von unerträglicher Unsicherheit und zahlreichen Selbsttäuschungen begleitet sei. Ein systematischer Zusammenhang sei nur dadurch herstellbar, daß alles Wissen aus einem einzigen Prinzip von absoluter Gewißheit abgeleitet werde. Wie man in der Mathematik verwickelte Raumanschauungen und Zahlenverhältnisse solange aufgelöst und auf einfachere zurückgeführt habe, bis aus ihnen die Axiome als unmittelbar gewisse, an sich evidente Erkenntnissätze hervorsprangen, so müsse man auch in der Philosophie, „um die Wahrheit methodisch zu finden, die verwickelten und dunklen Sätze stufenweise auf einfachere zurückführen und dann von der Anschauung dieser letzteren ausgehen, um ebenso stufenweise zu der Erkenntnis der anderen zu gelangen.“ Wenn man so verfahre, müsse man Halt machen vor einer Tatsache, die schlechthin evident und unreduzierbar sei: daß ich, der Mensch als denkendes, zweifelndes, meiner selbst bewußtes Wesen existiere. Von diesem Axiom aus die Welt nach der mathematischen Analogie denkmäßig entwickeln, heißt diese Welt in ihrem denknotwendigen Zusammenhang begreifen, sie mit der Vernunft nachschaffen. Descartes betrachtete also das Denken als die Grundfunktion der menschlichen Seele, mit entschiedener Unterschätzung der sinnlichen Erfahrung, des Gefühls- und Trieblebens. Die praktische Überzeugung aber, daß das, was als unvernünftig erkannt wurde, auch beseitigt und durch ein vernünftiges ersetzt werden müsse, machte das Cartesianische Selbstbewußtsein zu einer revolutionären Macht, die den ungeschichtlichen Sinn der Aufklärungszeit, ihren Hang zu theoretischen Konstruktionen erheblich verstärken mußte.

Die Lehre des Descartes war durch ihre strenge, an der Mathematik geschulte Methodik des Denkens von außerordentlicher erzieherischer Bedeutung für das abendländische Denken.

Aber auch die einzelnen Lehrstücke seiner Philosophie haben großen Einfluß gewonnen, namentlich seine Lehre von den Substanzen. Was man in der ganzen geistigen Bewegung, deren Ergebnisse Descartes systematisch zusammenfaßte, als das Gefährliche und Erschreckende empfand, war die Wahrscheinlichkeit, daß sie zu einer Zersetzung der ganzen christlichen Metaphysik führen und für die Religion tötlich werden könne. Denn die Grundlehre der Mechanik, daß jede Zurückführung körperlicher Vorgänge auf geistige Kräfte schlechthin auszuschließen, jede Bewegung und Veränderung vielmehr aus natürlichen Ursachen zu erklären sei, bedeutete einen grundsätzlichen Bruch nicht nur mit den metaphysischen, pandynamistischen Gesichtspunkten, die bis dahin die Naturforschung noch immer beherrscht hatten, sondern auch mit der alten teleologischen Weltbetrachtung, die ein Ding schon dadurch erklärt zu haben glaubte, daß sie seinen Zweck angab (Füße zum Gehen, Augen zum Sehen usw). Indem aber vollends das Kopernikanische Weltbild den religiösen Wertunterschied zwischen Himmel und Erde aufgehoben hatte, fiel auch die ganze Paradiesmythologie dahin und das alte aristotelisch-scholastische System von den sog. qualitates occultae, aus denen sich angeblich alle Veränderungen der Dinge erklären sollten. Als der einzige wissenschaftliche Erklärungsgrund blieb das mechanische Prinzip der Bewegung übrig. Man fürchtete von dem Siege solcher kühnen Lehren damals eine Erschütterung der Religion. Jedenfalls bedeuteten sie eine stolze Losreißung des wissenschaftlichen Denkens von der theologischen Bevormundung, weshalb Descartes und Spinoza auch von Theologen aller Richtungen heftig angefeindet wurden und der holländische Prediger Balthasar Bekker, der in seiner „bezauberten Welt" (1693) vom Standpunkt des Cartesianers aus den Aberglauben ad absurdum führte, seines geistlichen Amtes verlustig ging.

Aber derselbe Glaube an die Macht der Vernunft, dem die Entdeckung der natürlichen Religion und der natürlichen Sittlichkeit gelungen war, und der seit den großen Taten des Kopernikus und seiner Nachfolger auch das Naturerkennen auf eine neue, rein rationale Grundlage gestellt hatte, fühlte sich nunmehr stark genug, noch eine dritte große Aufgabe in

Angriff zu nehmen: die Neugestaltung des sozialen Lebens in der Sphäre des Rechts, des Staats und der Wirtschaft. Es begann das Zeitalter des Naturrechts, das Staat und Recht als eine Schöpfung der menschlichen Vernunft, und nur als solche, zu begreifen suchte.

Aus dem Wirrwarr politischer und sozialer Ideen und Experimente, den das 16. Jahrhundert hatte erleben müssen, waren als entwicklungsfähige politische Gedanken tatsächlich nur die drei folgenden übrig geblieben: 1. die Lehre von dem heiligen Amt der Obrigkeit, die in dem Attribut „von Gottes Gnaden" zum Ausdruck kam, 2. die nicht auf religiösem, sondern auf humanistischen Boden erwachsene und aus römischen Schriftstellern belegte Lehre des Macchiavell und seiner Schule von der Politik als einer rein intellektuellen, moralfreien Technik auf Grundlage der Erfahrung und 3. die sowohl dem Gottesgnadentum, wie der reinen Staatsraison gegenüber einen wesentlichen Vorbehalt bedeutende Lehre, daß das souveraine Volk das Recht und die Pflicht habe, die auf den Fürsten übertragene Machtvollkommenheit zurückzunehmen, sobald der Herrscher sie mißbrauche. Diese letztere Lehre, die durch die französischen Hugenottenkämpfe ihre erste praktische Erprobung erfuhr, führte zu den grundlegenden staatsrechtlichen Untersuchungen des sog. Junius Brutus (1579) und Hotomanus (1585), denen auf katholischer Seite die „Monarchomachen" zur Seite traten. Ihren systematischen Ausbau aber empfing sie in in der Theorie vom Staatsvertrag. Die drei Klassiker des Naturrechts sind der Franzose Jean Bodin (1576), der Deutsche Johannes Althusius (1603) und der Niederländer Hugo Grotius, der zugleich der Schöpfer des Völkerrechts geworden ist (1625).

Aus dem positiven, auf willkürlicher Satzung oder auf Übereinkunft beruhenden Rechte kann durch rationale Analyse das Naturrecht gewonnen werden, dessen Merkmale sind 1. die Unveränderlichkeit, die „selbst von Gott nicht verändert werden kann", und 2. die Übereinstimmung aller Völker in ihm. So enwickelt Grotius ein System naturrechtlicher Begriffe, denen eine ähnliche Evidenz zukommen soll, wie den mathematischen Axiomen, und er bereitete damit die Anwendung der mathematischen Methode auf die Staatslehre vor, wie sie dann nament-

lich durch den Engländer Hobbes und den Deutschen Pufendorf durchgeführt worden ist und das ganze 18. Jahrhundert beherrscht hat. Indem Grotius die Entstehung des Rechtes aus der menschlichen Natur ableitete, löste er sie grundsätzlich ab von allen theologischen Gesichtspunkten, d. h. von dem Glauben an einen von Gott gegründeten Zweckzusammenhang. Alle Sätze aber, die er über den natürlichen Zweck der Gesellschaft aufstellt, über die Entstehung des Privateigentums, der staatlichen Ordnung, über das Recht der Notwehr und das unbedingte Vorangehen des Naturrechts vor dem positiven Recht, wurzeln schließlich in dem Axiom, daß der einzelne Mensch älter sei als der staatliche Verband, daß somit alles Verbandsrecht und Staatsrecht hervorgegangen sei aus zusammengelegten und verglichenen Individualrechten, und daß der Souveränität des Staates demnach die unveräußerliche Souveränität des Individuums allezeit, geschichtlich und logisch vorangehe. Obwohl das eine Behauptung ist, die aller geschichtlichen Erfahrung widerspricht, fand sie im 17. und 18. Jahrhundert die leidenschaftlichste Zustimmung, weil sie dem tiefsten Lebensgefühl jener Zeit entgegenkam, das von der souveränen menschlichen Vernunft und der geistigen Kultur der Einzelpersönlichkeiten alles höchste erwartete.

Daß auch die Kunst im Zusammenhange des natürlichen Systems damals ihren Platz erhielt, kann hier nur andeutungsweise erwähnt werden. Der klassische Vertreter der rationalen Kunstlehre, Boileau, wandelt in den Bahnen des Descartes.

Von der weiteren Entwicklung der Aufklärungsideen in England, Frankreich und Deutschland seien hier nur die kulturgeschichtlich wichtigsten Tatsachen hervorgehoben.

In dem Inselreiche England hatte sich ungleich kräftiger, als auf dem Festlande, die uralte germanische Rechtsüberzeugung behauptet, daß der Staat eine genossenschaftliche Einrichtung mit einer Teilung der Gewalten zwischen dem Träger der Krone und den Vertretern der Stände sei. In der englischen Kirche aber sollten lediglich Engländer zu gebieten haben, nicht der römische Papst. Sobald nun mit der germanischen Staatsauffassung die absolutistische in Spannung geriet, die ja als ein Erbstück der altrömischen Kultur auch in England seit der normanischen Eroberung immer zahlreichere Anhänger

besaß, brauchte der Absolutismus sich nur mit jener auf eine romfreie englische Nationalkirche gerichteten Bewegung zu verbinden, um das Übergewicht zu gewinnen und die öffentliche Meinung auf seine Seite zu bringen. Aus dieser Lage erklären sich die erstaunlichen Erfolge Heinrichs VIII. Aber daß die englische Hochkirche auf diese Weise ein Geschöpf des politischen Absolutismus wurde, forderte den Widerstand aller derer heraus, die in Religion und Kirche etwas höheres erblickten, als Machtmittel der Politik; und der Druck der staatlichen Verfolgung sorgte dafür, daß die Gedanken der Puritaner und der Independenten immer mehr an Boden gewannen, die den Staat gebeugt wissen wollten unter den Willen Gottes. Unter dem verbitternden Regiment des Stuartschen Hauses schloß der religiöse Radikalismus mit dem politischen seinen Bund, um unter der Fahne der christlichen Freiheit auch für das altgermanische Ideal von der Selbstregierung des Volkes zu kämpfen. So kam es zu der großen Tragödie der englischen Revolution von 1649, die aber trotz der Genialität ihres Helden Oliver Cromwell eine Episode blieb, weil sie die Überwältigung des englischen Volkes durch eine fanatische Minderheit bedeutete und das Ideal eines christlichen, nach biblischen Normen geleiteten Staates sich als undurchführbar erwies. Als aber nach der Rückkehr der Stuarts die Machtkämpfe zwischen Krone und Parlament aufs neue begannen, siegte schließlich der germanische Staatsgedanke über den absolutistisch-römischen in der „glorreichen" Revolution von 1689, die das Königtum nicht von Gottes, sondern von Volkes Gnaden aufrichtete. Der individualistische Grundzug des Independentismus ging nunmehr ein in die langsam sich entwickelnde Gedankenwelt des sog. Liberalismus, der in allen staatsrechtlichen, ethischen, religiösen und wirtschaftlichen Überlegungen grundsätzlich ausgeht von dem Individuum und seinen angeborenen Rechten. Daß hinter den Ideen der englischen Denker Taten standen, geschichtliche Erlebnisse eines großen Volkes, das seine Freiheit dem Absolutismus mit erstaunlichen Erfolgen abgerungen hatte, gab der englischen Aufklärung ihre willig anerkannte Führerstellung in Westeuropa.

Die Anhänger der natürlichen oder konfessionslosen Religion, deren wirksamste Vertreter im 17. Jahrhundert Herbert von

Cherbury, Chillingworth und die kühnen Bibelkritiker Browne, Burnet und Blount waren, wurden schon damals Freethinkers genannt. Daß auf sie auch niederländische Einflüsse (Grotius, Spinoza) wirkten, lehrt u. a. Richard Cumberlands Untersuchung über die natürlichen Sittengesetze (1672). Noch fördernder war der Aufschwung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien, der in einem Thomas Hobbes einen wahren Haß gegen die Theologie hervorrief und das Verlangen, die Macht der religiösen Ideen über das Denken der Menschen mit allen Mitteln zu brechen. Den Vereinigungspunkt aller naturwissenschaftlichen Forschungen — es sei nur an die epochemachenden Arbeiten eines Napier, Briggs, Harvey, Boyle, Halley, Flamsteed, Wallis und Wren erinnert — bildete die 1645 gegründete naturwissenschaftliche Gesellschaft, die von Karl II. zu einer königlichen Akademie, der Royal Society von London, erhoben wurde und mit den Akademien von Florenz und Paris in Austausch trat. Aus ihr ist 1687 dasjenige Werk hervorgegangen, das von Laplace als „das größte Werk des menschlichen Geistes" bezeichnet worden ist: „die mathematischen Grundsätze der Naturphilosophie" von Isaak Newton, in denen die Forschungen eines Kopernikus, Kepler und Galilei durch die Entdeckung des Gravitationsgesetzes zu einem großartigen Abschluß gebracht waren. Jetzt erst war der Aufbau einer Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage ganz möglich geworden, und es entstand unter dem gewaltigen Eindruck dieses Werkes eine neue Spielart der Vernunftreligion, die von England aus sich ganz Europa eroberte, der sog. Deismus. Er bedeutete die Entgottung der Welt, die lediglich als eine Summe mechanischer Vorgänge gedeutet wird; der Schöpfer dieses wunderbaren mechanischen Kunstwerks aber hat sich, nachdem er sein Tagewerk vollbracht hatte, gleichsam zur Ruhe gesetzt, um die Welt sich selber zu überlassen. Mit solcher grundsätzlichen Ablehnung aller Metaphysik war also eine starke Abkühlung des religiösen Gefühls verbunden, denn mit einem außerweltlichen Gott ließ sich nicht mehr in persönlichen Verkehr treten. Nun mußte auch die Loslösung der Sittlichkeit von der Religion eine immer dringlichere Forderung werden. Alle Ansätze zur Herstellung einer autonomen Moral faßte in

glänzender Weise Graf Shaftesbury zusammen, der ein Lieblingsschriftsteller des Aufklärungszeitalters für ganz Europa geworden ist und für die Kultur der Persönlichkeit entscheidend Bahn gebrochen hat. Nüchterner und umsichtiger traten ihm die schottischen Naturphilosophen Hutcheson und Ferguson zur Seite.

Die Gedankenwelt des englischen Deismus, die sich um die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Sittlichkeit drehte, hat sich indessen nicht bloß auf literarischem Wege die europäische Gesellschaft untertänig gemacht — hier wären noch die vielgelesenen Schriften eines Toland, Collins, Lyons, Tindal, Morgan und Chubb zu nennen, — sondern sie wurde auch zu dem idealen Arbeitsstoff eines höchst einflußreichen internationalen Verbandes: die Freimaurerlogen (seit 1717) sind die Stätten der inneren Mission für den englischen Deismus geworden; in ihnen fanden sich die Ritter vom Geiste zusammen, die für die Ideale der Humanität warben und der Denkfreiheit, der Erziehung zur Ehrfurcht, zum Edelmut, Mitleid und Zartgefühl, zur Toleranz und Menschenliebe dauernde Stätten bereiten wollten.

Der fruchtbarste und vielseitigste Schriftsteller, den England im 17. Jahrhundert hervorgebracht hat, der philosophische Weltmann John Locke, ist von seinen Zeitgenossen bereits als der „Newton der Philosophie" gefeiert worden, denn wie dieser die Astronomie in eine Mechanik des Himmels verwandelt hatte, so verwandelte Locke die alte Logik und Metaphysik in die Lehre von der Naturgeschichte des menschlichen Geistes. Er schob das Erkenntnisproblem in den Vordergrund des philosophischen Denkens und bahnte damit eine Wendung an, die das Lebenswerk Kants vorbereiten half. Er widerlegte die Lehre von den angeborenen Ideen. Er sprach sich in zahlreichen Büchern über Religion, Erziehung, Politik und allerlei praktische Lebensfragen aus, er gab die erste theoretische Darlegung des konstitutionellen Regierungssystems und begründete die Staatslehre der Revolution, aus der Frankreich später die schärfsten Folgerungen zog.

Nur in England, das im 18. Jahrhundert bereits die erste Handelsmacht der Welt geworden war, konnte diejenige Wissenschaft damals entstehen, die den Gesetzen und Triebfedern des wirtschaftlichen Lebens nachzuspüren und seine

Funktionen begrifflich zu erfassen suchte, die 1776 von Adam Smith begründete Nationalökonomie. Smith hat auch der Wirtschaftspolitik die Bahnen einer unbeschränkten Freiheit der Konkurrenz gewiesen, deren glänzende Erfolge aber, wie die pessimistische Lehre eines Robert Malthus zeigte, noch vor Ablauf des 18. Jahrhunderts auch nach ihrer Schattenseite gewürdigt zu werden begannen. Doch noch waren die Seelen von einem unverwüstlichen Optimismus erfüllt und viel zu tief mit der Kultur der Persönlichkeit beschäftigt, um für soziale Fragen als solche Verständnis zu gewinnen.

Diese optimistische Grundstimmung der Aufklärung durchzieht insbesondere die ganze schöne Literatur Englands im 18. Jahrhundert, deren hervorstechendstes Merkmal ihr bürgerlicher Charakter ist, die Verabschiedung des romanischen Prinzips der idealen Ferne und der alleinseligmachenden Form mit ihrer Überschätzung der Korrektheit, Ordnung und Eleganz. Die auf Shakespeare zurückgreifende Erhebung des germanischen Geistes vollzog sich in dem von Richardson begründeten Familien- und Sittenroman, in dem realistischen und humoristischen Roman eines Fielding, Smollet, Sterne und Goldsmith, denen in der bildenden Kunst der geniale Hogarth zur Seite trat, in dem bürgerlichen Trauerspiel und Charakterdrama eines Lillo, Moore, Cumberland und Sheridan, in einer volkstümlichen Erneuerung der Lyrik und Ballade, in einer vom Deismus befruchteten beschreibenden Naturpoesie (Thomson) und in den für die Verbreitung der Aufklärungsideen unschätzbaren moralischen Wochenschriften. In der Weltliteratur aber gewannen Defoes Robinsonroman und „Gullivers Reisen" von Jonathan Swift ein unsterbliches Leben.

In der Vorgeschichte der französischen Revolution ist die Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) eins der verhängnisvollsten Ereignisse gewesen. Durch die gewaltsame Ausschaltung der Hugenotten hat sich das französische Geistesleben — nicht nur das religiöse — eines Ventils beraubt, das es eigentlich nicht entbehren konnte. Außerdem verstieß diese Vergewaltigung der Gewissensfreiheit gegen den innersten Geist des Zeitalters, der überhaupt in Staat und Kirche immer mehr seine verhaßtesten Schranken sehen lernte. Fontenelle, St. Evremont und Pierre Bayle wurden die bewun-

dertsten Vorkämpfer des Freidenkertums, der Despotismus eines Ludwig XIV. fand seine schärfsten Kritiker in den grausam vernichtenden Schriften eines Fénelon, Boisguillebert, Vauban und Massillon. St. Pierre, d'Argenson u. a. strebten eine Regeneration des französischen Staatswesens nach englischem Vorbild an, die Hauptwerke der englischen Aufklärung (Locke, Newton) wurden auch in Frankreich übersetzt und popularisiert, und insbesondere Maupertuis und Voltaire haben die öffentliche Meinung mit diesen Ideen völlig durchtränkt. In ähnlicher Stimmung und Richtung, nur ungleich schärfer in der Tonart, arbeiteten die Encyklopädisten, die in ihrem vielbewunderten Riesenwerke (1751—1780) die erste große Kundgebung der materialistischen Weltanschauung schufen, die sich als die maßgebende Zeitphilosophie auch in den Schriften eines La Mettrie, Holbach, Helvetius, Buffon, Condillac u. a. darstellte. Ein Schüler Englands war der größte politische Denker des 18. Jahrhunderts, Montesquieu, der an dem idealisierten Abbilde der englischen Verfassung eine umfassende Theorie des konstitutionellen Staatsrechts entwickelte und das Ideal der politischen Freiheit mit begeisternder Kraft nach allen Richtungen abwandelte. Wie berauschend man die dunkle Gewalt dieses vieltönigen Wortes empfand, läßt sich am lehrreichsten an den geradezu magischen Wirkungen beobachten, die von den Schriften Rousseaus ausgingen. In seinem Fahrwasser bewegten sich die Schriften Mablys, in denen neben den Ideen der Freiheit und Gleichheit bereits kommunistische Gedanken auftauchten und mit dem Feuer der Revolution ein gefährliches Spiel getrieben ward.

In Deutschland ist es trotz des starken Eindrucks der englischen und französischen Aufklärungsideen zu einer erheblichen Steigerung der politischen Leidenschaften nicht gekommen: der aufgeklärte Absolutismus mit seiner klugen Toleranzpolitik, seiner verständnisvollen Erfassung der allgemeinen Kulturbedürfnisse der Zeit, seiner unparteiischen Rechtspflege, Entwurzelung feudaler Privilegien und patriarchalischen Wohlfahrtsbestrebungen arbeitete so zur Zufriedenheit der Untertanen, daß weder die Idee der Volkssouveränität, noch Lockes Lehre von der Teilung der Staatsgewalt in Deutschland Boden gewannen. Im übrigen waren die Grundlagen aller politischen und

wirtschaftlichen Reformen die vom Ausland übernommenen naturrechtlichen Ideen, die durch die deutschen Schüler des Hugo Grotius: Pufendorf, Thomasius und Wolff alle Universitäten eroberten und nicht nur den ganzen Beamtenstand, sondern auch die Herrscher in ihren Bann zogen. Die ersten Universitäten von modernem Gepräge, die die Vorherrschaft der Theologie brachen und die deutsche Sprache in der Wissenschaft zu Ehren brachten, waren Halle (1694) und Göttingen (1734), letzeres die wichtigste Vermittlerin der englischen Aufklärungsideen. Für die Befreiung und Vertiefung des Innenlebens ist neben dem Einfluß der englischen Dichtkunst und Philosophie der des Pietismus entscheidend geworden. Aber es ist wohl zu beachten, daß in den Lieblingswörtern vom „Weltmann", „Welt haben", „Weltläufigkeit" u. dgl. immer als Unterton der Gegensatz zu „geistlich" mitklingt. Man meinte einen neuen Bildungstypus, der von starken Diesseitigkeitsstimmungen erfüllt war, und als dessen reinste Blüte das Ideal der Humanität sich entfalten sollte. Wie fest die deutsche Aufklärung übrigens trotz ihrer Kämpfe gegen die theologisch-kirchliche Gebundenheit des Denkens innerlich mit der christlichen Ideenwelt verknüpft geblieben ist, läßt sich an Leibniz, Lessing und Kant höchst lehrreich entwickeln. Deutschland blieb dem tiefsten Erbe der Reformation unbeirrbar treu: die Würde des Menschen liegt in seiner inneren Freiheit von allen Dingen dieser Welt. In Frankreich dagegen vollzog sich der Kampf um die politische und soziale Freiheit gerade deshalb mit so gewaltsamem Ungestüm, weil dort jene starken seelischen Hemmungen fehlten, die die Innerlichkeit der protestantischen deutschen Kultur von Luther bis Kant immer feiner entwickelt hatte.

Und doch gibt es einen geschichtlich nachweisbaren Zusammenhang auch zwischen der französischen Revolution und der deutschen Reformation. Er liegt in der Lehre von den sog. Menschenrechten, die zuerst in den amerikanischen Verfassungen ihre rechtliche Feststellung und ihren ersten zusammenfassenden Abschluß in der Verfassung des Staates Virginien vom 12. Juni 1776 gefunden hat. Diese Verfassungen wurzeln aber in dem Geiste des sog. Independentismus, der seine größte Leistung in der ersten englischen Revolution vollbracht und in den amerikanischen Kolonialstaaten sich un-

widerstehlich ausgebreitet hatte. An das Recht auf Gewissensfreiheit als das älteste und lange Zeit umstrittenste haben sich alle anderen Menschenrechte (Versammlungs- und Vereinsfreiheit, Redefreiheit, Preßfreiheit, Petitionsfreiheit, Auswanderungsfreiheit usw.) nachweislich angeschlossen. Infolge der Begeisterung, die der nordamerikanische Freiheitskampf (1773 bis 1783) in ganz Europa erregte, und die auch den jungen Marquis Lafayette an der Spitze einer französischen Freiwilligenschaar über den Ozean führte, wurden diese Errungenschaften vorbildlich für die neue Verfassung Frankreichs. Die berühmte Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte durch die französische Nationalversammlung am 4. August 1789 stand unter dem hinreißenden Eindruck des amerikanischen Vorbildes.

Wie der religiöse Individualismus des protestantischen Christentums sich allmählich mehr und mehr verweltlicht hat zu den Ideen des Liberalismus, so geht durch die ganze Arbeit der Aufklärung überhaupt das einheitliche Streben, die weltliche Kultur frei zu machen von der Herrschaft religiöser Zweckgedanken, um damit die mittelalterliche Kulturidee endgültig zu überwinden. Die Religion erlitt dadurch eine ungeheure Einbuße an ihrer äußeren Autorität, ja bisweilen schien es, als sollte sie in dem Rausche der Welt- und Kulturseligkeit gänzlich untergehen. Aber je schwächer ihre kirchenbildende und ihre kulturbeherrschende Kraft wurde, umso mehr konnte ihre gesinnungbildende und charakterstärkende Kraft sich entfalten, und je mehr ihre alte dogmatische Gestalt sich auflöste, um so wirksamer traten ihre ethischen Werte hervor. Und in diesen vollzog sich eine siegreiche Überwindung der alten mythologischen Erbsündenstimmung durch eine enthusiastische Fortschrittsstimmung voll gespannter Eroberungslust und fröhlichen Glaubens an einen unendlichen Aufstieg der Menschheit. Das wissenschaftliche, technische und soziale Zeitalter des europäischen Geistesleben begann, dessen größte Siege erfochten wurden unter der nie veraltenden Losung „sapere aude", d. h. habe unter allen Umständen den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!

III.

Festvorträge.

Zur Feier von Goethes Geburtstag.

Goethe in Sizilien.

Von Dr. George von Graevenitz in Freiburg i. B.

Auf die Gefahr hin, einen Gedanken zu wiederholen, dem schon einer meiner Vorredner an dieser Stelle Ausdruck gegeben hat, spreche ich meine herzliche und warme Freude aus, an dieser Stätte, an diesem Tage und vor dieser Zuhörerschaft über ein Goethethema sprechen zu dürfen! Ich spreche in der Geburtsstadt Goethes! Wir haben uns vereinigt, den Gedenktag zu feiern, der diesen größten Sohn der freien Reichsstadt ihr, Deutschland und der Welt geschenkt hat! Und ich wende mich an Zuhörer, die mit Goethe leben! Für Sie und für mich ist Goethe keine tote Literaturgröße, sondern eine lebende, fortwirkende Persönlichkeit, deren Geisteshauch hier in seiner Vaterstadt besonders spürbar ist, dessen Werke noch zu uns sprechen, als wären sie heute geschrieben, die uns einen Maßstab bieten zur Beurteilung von Welt und Leben, und die fortdauernd an unserer Entwicklung und Weltanschauung mitarbeiten.

Aber dieser lebende Goethe ist noch in einem anderen Sinne, in seinem Sinne des „höchsten Glücks der Erdenkinder", Persönlichkeit. Goethes Leben, Streben und Lebensführung ist ein Vorbild harmonischer Universalität, nach der wir armen Heutigen in unserem „veloziferischen" Zeitalter uns so schmerzlich sehnen, es ist das typische, edle, auf reinen geistigen Höhen verlaufende Menschenleben, das in allen seinen Teilen der forschenden Betrachtung wert ist.

Aus solchen Anschauungen heraus, möchte ich glauben, und im Hinblick auf einen Zuhörerkreis, der nicht auf Goethephilologie, wohl aber auf Goethevertiefung gestellt ist, ist mir der ehrende Auftrag eines Vortrags geworden, der einen

zeitlich sehr kurzen, räumlich uns sehr fernliegenden, aber allerdings sehr wichtigen Zeitabschnitt aus Goethes Leben behandelt, seine sizilianische Reise.

Jene Anschauungen der immer gesteigerten Wertung des Goetheschen Lebens als Kunstwerk haben naturgemäß auch zur gesteigerten Wertung seiner Lebensbekenntnisse, seiner autobiographischen Werke und damit auch der „Italienischen Reise" geführt. Die Zeit liegt noch nicht lange hinter uns, wo die „Italienische Reise", um Lessings Wort zu gebrauchen, mehr gelobt wie gelesen wurde, wo ihre Hauptbedeutung in der Schilderung Italiens durch einen überragenden Geist gesucht wurde, wo sie demgemäß denen ferner stand, die Italien nicht kannten. Daneben las man sie, um den Wandel in den Kunstanschauungen des Dichters zu verfolgen, ihn zu beklagen oder ihn zu erklären und zu verteidigen. Und gewiß, die italienische Reise kann mit gewissen Einschränkungen als eine zuverlässige Schilderung des Italiens des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts angesehen werden, sie kann auch sehr wohl heute noch ein ideales Reisehandbuch für den denkenden Italienfahrer bilden. Und sicher, sie stellt für Goethe auch eine „Bildungsreise" im engeren Sinne und in dem seines mit Nutzen reisenden Zeitalters vor. Sie zeigt uns, wie der Aufenthalt im Süden den Dichter von der Schwärmerei für die Kunst des Mittelalters, die frühe deutsche Kunst zurückführt zu den Anschauungen Oesers, Winckelmanns, Lessings, zu der Überzeugung von der alleinseligmachenden Kunst der Antike und der aus ihr geborenen Renaissance, wie er sich durch sie einen festen, kaum wieder verlassenen Grund künstlerischer Anschauung erwirbt.

Aber das alles tritt zurück vor der Bereicherung unserer Kenntnis des ganzen großen Menschen Goethe! Die Reise stellt einen tiefen Einschnitt in seiner gesamten Entwicklung, in seiner menschlichen, dichterischen, künstlerischen Existenz dar. Sie löst die unnatürliche Spannung, in die ihn die letzten Jahre des Weimarer Lebens gebracht haben. Auf italienischem Boden, in Schauen und Schaffen, Genießen und Aufnehmen vermag er zum ersten Male ganz sich selbst zu leben. Und das Ergebnis von alledem ist nach seinem eigenen Zeugnis eine geistige Wiedergeburt.

Mir, der ich das Problem der Jugendbildung als das schlechtweg entscheidende für unsere Zeit ansehe, ist es eine besondere Freude, daß die „Italienische Reise" als ein Zeugnis solcher inneren Wiedergeburt unseres größten Dichters heute auch vielfach an unseren höheren Schulen gelesen wird.

Die doppelte Bedeutung der Reise, den zwiefachen Charakter des sie beschreibenden Werkes trifft am schärfsten und kürzesten das Urteil von Sulpiz Boisserée: „Das unmittelbare Leben, welches aus diesen Blättern spricht, erregt mich im höchsten Grad. Ist es doch wie ein Feldzug um die Eroberung aller Herrlichkeiten des schönen Landes, ein wahres Sturmlaufen auf das Echte und Rechte in den Dingen."

Mit dieser Charakterisierung der „Italienischen Reise", mit der Betonung des unablässigen Strebens nach einer Wiedergeburt, der Eroberung, des Sturmlaufens bin ich schon mitten in meinem Thema. Denn der Sizilianische Abschnitt der Italienischen Reise trägt als Reise und als Schilderung alle diese Kennzeichen in hohem Maße. Der Abschnitt Sizilien ist in der Wiedergabe entschieden mit besonderer Liebe und verhältnismäßig sehr ausführlich behandelt. Stil und Sprache zeigen nichts von redaktionellen Flüchtigkeiten und Schwächen, wie sie andere Partien des Werkes aufweisen. Die Darstellung fließt in klarer anschaulicher Schönheit und belebter Frische dahin, die an die Entstehung aus Tagebuchaufzeichnungen und Briefen an die Lieben daheim erinnert. Aufbau und Zeitgrenzen der heutigen Feier gestatten nicht, meinen Vortrag durch Lichtbilder zu erläutern, die der Anschauung eines Dichters, der den sinnlichen Eindruck über alles stellte, ja sonst wohl entsprechen würden. Sehen Sie Proben der edlen Goetheschen Prosa, die oft an die Kristallklarheit des unbewegten südlichen Meeres erinnert, als Ersatz dafür an.

Wichtiger aber als diese literarischen Vorzüge des sizilianischen Abschnitts ist die Wertung, die Goethe selbst ihm zumißt. Nachdenklich schreibt er am 13. April, nachdem er sizilianische Natur, Kunst und Kultur 12 Tage auf sich hat wirken lassen, von Palermo aus: „Italien ohne Sizilien macht kein Bild vor die Seele, hier ist der Schlüssel zu allem!" Und ein anderes Wort unterstützt diese uns zunächst überraschende Auffassung: „In Neapel hätte meine Reise zu

stumpf aufgehört." Also Sizilien gibt den Schlüssel für den ganzen großen Eindruck und Begriff von Italien, es ist das Land der abschließenden Aufschlüsse und Erkenntnisse!

Wir müssen zunächst feststellen, was Goethe in Sizilien nicht sucht. Nicht allgemein weltgeschichtliche Eindrücke! Gewiß, die Insel deutet ihm nach Asien und Afrika, und „auf dem wundersamen Punkt, wohin so viele Radien der Weltgeschichte gerichtet sind, selbst zu stehen, ist keine Kleinigkeit". Aber während er in Rom danach trachtet, durch Anschauung der ewigen Stadt „ein Mitgenosse der großen Ratschläge des Schicksals zu werden", wehrt er bei Palermo dem Führer, der ihm „schönste Frühlingswitterung" und „hervorquellende Fruchtbarkeit" durch die Schilderung einer Schlacht des Hasdrubal verderben will. Auf kunstgeschichtlichem Gebiet ist Goethe in Sizilien ebenso einseitig wie auf dem Festlande. Wie in Venedig, Rom und Mailand scheint die Kunst des Mittelalters nicht für ihn vorhanden zu sein. Der unschätzbare Genuß entgeht ihm, wie übrigens fast allen seiner Zeitgenossen, den uns heute das architektonische Erbe der Araber, Normannen und Hohenstaufen, diese ganze berauschend duftende mittelalterliche sizilianische Kunstblüte gewährt. Es wäre ein schlechter Dienst, den ein Goetheverehrer dem Dichter leisten wollte, wenn man solche Tatsachen ableugnen wollte. Aber der Spezialforscher darf allerdings darauf hinweisen, daß wenigstens für Palermo der Reisende vielleicht durch widrige Umstände entschuldigt wird: sowohl der Dom mit den Sarkophagen der Normannen- und Hohenstaufen-Herrscher, wie der königliche Palast, der das Kleinod der Kapelle Palatina birgt, waren im Umbau begriffen, als unser Reisender im April 1787 in Palermo eintraf. Trotzdem bleibt es natürlich bei der Feststellung, daß wir für die mittelalterliche Kunst Siziliens in Goethe keinen Führer besitzen. Sehr viel eher für die antike Kunst der Tempel, Theater und die Kleinkunst der griechischen Münzen! Wir vermissen es nur von unserem heutigen Standpunkt, daß Goethe die durch jenen Reichtum sizilianischen Kunstbesitzes erlangte Kenntnis namentlich griechischer Baukunst nicht auch als einen Abschluß seiner Gesamtreise bezeichnet hat. Besitzt

doch das Festland Italien nur die Tempel von Pästum, die Goethe ja allerdings eingehend betrachtet hat, und kein Theater aus griechischer Zeit.

Was Goethe in Sizilien an abschließender, ihm noch fehlender Erkenntnis suchte, inwiefern ihm die Insel den „Schlüssel zu allem" bot, sagen uns drei Sätze der „Italienischen Reise". Am 27. April entscheidet er sich in Girgenti, nicht nur die Reise nach Malta aufzugeben, die wie heute von Syrakus aus hätte angetreten werden müssen, sondern auch die Hauptstadt Groß-Griechenlands, Syrakus, selbst rechts liegen zu lassen. Er macht eine „eigensinnige Grille" dafür verantwortlich. „Ich hatte nämlich auf dem bisherigen Wege in Sizilien wenig kornreiche Gegenden gesehen; sodann war der Horizont überall von nahen und fernen Bergen beschränkt, so daß es der Insel ganz an Flächen zu fehlen schien und man nicht begriff, wie Ceres dieses Land so vorzüglich begünstigt haben sollte. Als ich mich danach erkundigte, erwiderte man mir, daß ich, um dieses einzusehen, statt über Syrakus quer durchs Land gehen müsse, wo ich denn der Weizenstriche genug antreffen würde. Wir folgten dieser Lockung, Syrakus aufzugeben, indem uns nicht unbekannt war, daß von dieser herrlichen Stadt wenig mehr als der prächtige Name geblieben sei."[1]) Und am nächsten Tage schreibt er befriedigt von Caltanisetta aus: „Heute können wir denn endlich sagen, daß uns ein anschaulicher Begriff geworden, wie Sizilien den Ehrennamen einer Kornkammer Italiens hat erlangen können. Eine Strecke, nachdem wir Girgenti verlassen, fing der fruchtbare Boden an. Es sind keine großen Flächen, aber sanft gegeneinander laufende Berg- und Hügelrücken, durchgängig mit Weizen und Gerste bestellt, die eine ununterbrochene Masse von Fruchtbarkeit dem Auge darbieten."

Und zwei andere uns aufklärende Sätze werden in der Rückschau auf Sizilien von Neapel aus geschrieben: „Ferner muß ich dir vertrauen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und -Organisation ganz nahe bin und daß es das

[1]) Diese irrige Anschauung war wohl seinem Reisehandbuch von Riedesel (s. am Schluß) entnommen.

Einfachste ist, was nur gedacht werden kann. Unter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen."

Und endlich am selben Tage jene Sätze, deren wundervolle Prosa uns zugleich eine anmutende Schilderung des landschaftlichen Charakters der Insel bietet: „Was den Homer betrifft, ist mir wie eine Decke von den Augen gefallen.... Nun ich alle diese Küsten und Vorgebirge, Golfe und Buchten, Inseln und Erdzungen, Felsen und Sandstreifen, buschige Hügel, sanfte Weiden, fruchtbare Felder, geschmückte Gärten, gepflegte Bäume, hängende Reben, Wolkenberge und immer heitere Ebnen, Klippen und Bänke und das alles umgebende Meer mit so vielen Abwechselungen und Mannigfaltigkeiten im Geiste gegenwärtig habe, nun ist mir erst die Odyssee ein lebendiges Wort."

Die kurzen Schlußsummen dieser Sätze sind folgende: Sizilien bot in seinem damals noch kaum bekannten Innern unserem Dichter zunächst den Schlüssel für die Rolle, die die Insel in alter Geschichte als landwirtschaftlicher Mittelpunkt, als Kornkammer der damals bekannten Welt gespielt hatte. Ferner zeigte ihre überquellende Vegetation, ihre wunderbare Flora ihm den Weg zum tieferen Eindringen in Probleme der Pflanzenerzeugung und -Organisation. Und endlich: vom ersten Betreten Siziliens an und dann dauernd trat ihm hier das Lokalkolorit der Odyssee, die Ideenwelt Homers, die ihm seit den Straßburger Tagen vertraut war, mit greifbarer Deutlichkeit entgegen. In bezug auf antike Geschichte, Kunst und Kultur fühlte sich Goethe den sizilianischen Eindrücken gegenüber als Wissender. Anders mit den drei eben skizzierten Gesichtspunkten. Mehrung seiner Kenntnisse in Landwirtschaft, Viehzucht und dergl., diesen „ehrwürdigsten Beschäftigungen des Menschengeschlechts" war ihm sicher schon deshalb erwünscht, weil sein Jugendleben ihn wenig in Berührung damit gebracht hatte, die Stellung des Geheimen Rats Goethe in Weimar aber solche Kenntnisse verlangte.

So ist die Schilderung seines Reiseweges mit der Wiedergabe eingehender landwirtschaftlicher Beobachtungen, Vergleichen mit daheim und anschaulichen Beschreibungen durchsetzt. Noch heute gilt, in landwirtschaftlicher und sozialer Beziehung, was er von den angebauten Teilen des inneren

Siziliens ſchreibt: „Der für Weizen und Gerſte geeignete Boden wird ſo genutzt und ſo geſchont, daß man nirgends einen Baum ſieht, ja alle die kleinen Ortſchaften und Wohnungen liegen auf Rücken der Hügel, wo eine hinſtreichende Reihe Kalkfelſen den Boden ohnehin unbrauchbar macht. Dort wohnen die Weiber das ganze Jahr, mit Spinnen und Weben beſchäftigt, die Männer hingegen bringen zur eigentlichen Epoche der Feldarbeit nur Sonnabend und Sonntag bei ihnen zu; die übrigen Tage bleiben ſie unten und ziehen ſich nachts in Rohrhütten zurück." Es erhellt ohne weiteres, wie ſolche Verhältniſſe das Liebes- und Eheleben aufs tiefſte beeinfluſſen müſſen. Nirgends wohl trägt noch heute die Landwirtſchaft einen ſo rückſtändigen Charakter wie in Sizilien. Sie ſeufzt unter denſelben Plagen wie in den Tagen der Ausbeutung der Inſel durch die Römer, wo der Waldverwüſtung ſich der Waſſermangel an die Ferſen heftete und beiden die noch heute herrſchende Latifundienwirtſchaft. Sie konnte früher nur durch Sklavenwirtſchaft betrieben werden, an deren Stelle heute ein ähnlicher ſozialer Tiefſtand des Landarbeiters getreten iſt. So hat denn auch ſeit Goethes Tagen die Anſammlung der Bevölkerung in den Städten, die Verödung des flachen Landes eher zu wie abgenommen. Der an den Küſten ſich ſtetig entwickelnde Agrumenanbau wirkt in gleicher Richtung, namentlich aber der ſeit der Mitte des 19. Jahrhunderts einen wichtigen Faktor bildende Schwefelbergbau. Wo ſich zu Goethes Zeit die einſame Fruchtbarkeit der goldenen Kornfelder, der violetten Kleeſtriche, die er uns ſchildert, ausbreitete, da trifft heute der Blick vielfach auf öde, vegetationsloſe, gelbbeſtaubte Halden der Schwefelminen, in denen das moderne Sklavengeſchlecht der Schwefelarbeiter, namentlich der unglücklichen jugendlichen Träger, der carusi, ſein Leben verbringt.

Hand in Hand mit landwirtſchaftlichen Studien unſeres Dichters gehen geologiſche. Laven-, Achat- und Marmorſammlungen im Weimarer Goethehaus, die ja jetzt eine Neuordnung erfahren, legen Zeugnis ab von dem vulkaniſchen und auch ſonſt eigenartigen geologiſchen Charakter der Inſel und von Goethes, namentlich ſeit Wiederbelebung des Ilmenauer Bergbaues, auf [illegible]ſen Gebieten ſich betätigenden Studien und

Sammeleifer. Solch Doppelstreben liefert wertvolle Beiträge zur Auffassung des Reisenden Goethe, der überall den Sachen auf den Grund geht, und dem nichts in der Welt der Erscheinungen zu gering dünkt, um nicht seine große Maxime daran zu erhärten: „Lust, Freude und Teilnahme an den Dingen ist das einzige Reelle und was wieder Realität hervorbringt.“ Der so zum vornehmsten Lehrer des Reisens für uns wird, die nur genießen wollen, denen Genießen so leicht gemacht wird, und die deshalb so leicht genußüberdrüssig werden.

Aus den geologischen Verhältnissen des durch vulkanische Kraft geheizten Bodens, aus dem milden, einen eigentlichen Winter nicht kennenden Klima wächst die vielgestaltige, überquellende, nach Afrika deutende Flora und Vegetation. Goethe schildert uns als erstes Phänomen, wie die „Königin der Inseln“ ihn Anfang April empfangen hat. „Mit keinen Worten ist die dunstige Klarheit auszudrücken, die um die Küsten schwebte, als wir am schönsten Nachmittage gegen Palermo anfuhren. Die Reinheit der Kontoure, die Weichheit des Ganzen, das Auseinanderweichen der Töne, die Harmonie von Himmel, Meer und Erde — wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben. Nun verstehe ich erst die Claude Lorrain, und habe Hoffnung, auch dereinst in Norden aus meiner Seele Schattenbilder dieser glücklichen Wohnung hervorzubringen. . . . . Wie sie uns empfangen hat, habe ich keine Worte auszudrücken: mit frisch grünenden Maulbeerbäumen, immer grünendem Oleander, Zitronenhecken usw. In einem öffentlichen Garten stehen weite Beete von Ranunkeln und Anemonen.“ Dieser öffentliche Garten, die heutige Villa Giulia in Palermo, ist von größter Bedeutung für Goethe geworden. Sie ist zunächst die Stätte seiner pflanzenbiologischen Anregungen und Studien: der Reisende wird wie so oft zum Naturforscher! Aber die Villa ist ihm auch die Brücke zu der homerischen Fabelwelt: der Reisende wird zum Dichter!

Goethes Studien zur Organisation der Pflanzen lassen sich in zwei Begriffe ordnen, den der Urpflanze und den der Metamorphose der Pflanzen. Die Idee der Urpflanze entsteht im botanischen Garten in Padua. „Es ist erfreuend und

belehrend, unter einer Vegetation umherzugehen, die uns fremd ist. Bei gewohnten Pflanzen, sowie bei andern längst bekannten Gegenständen, denken wir zuletzt gar nichts; und was ist Beschauen ohne Denken? Hier in dieser mir neu entgegentretenden Mannigfaltigkeit wird jener Gedanke immer lebendiger, daß man sich alle Pflanzengestalten vielleicht aus einer entwickeln könne. Hierdurch würde es allein möglich werden, Geschlechter und Arten wahrhaft zu bestimmen, welches, wie mich dünkt, bisher sehr willkürlich geschieht. Auf diesem Punkte bin ich in meiner botanischen Philosophie stecken geblieben." Aber der Gedanke entwickelt sich in Rom und Neapel weiter und nimmt feste Formen in der Villa Giulia an. „Die vielen Pflanzen, die ich sonst nur in Kübeln und Töpfen, ja die größte Zeit des Jahres nur hinter Glasfenstern zu sehen gewohnt war, stehen hier froh und frisch unter freiem Himmel, und indem sie ihre Bestimmung vollkommen erfüllen, werden sie uns deutlicher. Im Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebildes fiel mir die alte Grille wieder ein, ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte. Eine solche muß es denn doch geben! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären?"

Aus der Idee der Urpflanze sind dann später in Neapel, in Rom und in der Heimat für den Dichter allgemeine umfassende Ideen der Pflanzenorganisation und -Erzeugung aufgekeimt. Sie münden in den großen Aufsatz „Pflanzenmetamorphose" und dessen poetische Schwester das Gedicht „Die Metamorphose des Pflanzen" aus, das die beiden bekannten Verse enthält:

„Alle Gestalten sind ähnlich, doch keine gleichet der andern
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz."

In diesem Gedicht ist die Urpflanze nicht mehr erwähnt, Goethe ist darüber hinausgeschritten. Die Entwicklung seiner pflanzenbiologischen Studien stellt sich uns in folgenden drei Stufen dar.[1]) Goethe sucht, um Geschlechter, Arten und Varietäten besser als Linné bestimmen zu können, in der Theorie

[1]) A. Bliedner, Goethe und die Urpflanze. Frankfurt a. M. 1901.

und in der Natur nach einer Urpflanze, von der alle übrigen Pflanzen abgeleitet werden können. Er gibt dann dieses Suchen auf und wendet seine Forschungen mehr und mehr dem Wachstum der einzelnen Pflanze zu. Er findet schließlich, daß das Blatt das Grundorgan sei, aus dem sich durch Umwandlung alle Seitenorgane der Pflanzen bilden. Und wie Goethe in klarer Erkenntnis von der Wichtigkeit seiner Entdeckung ausruft: „Dasselbe Gesetz wird sich auf alles Lebendige anwenden lassen!" so würdigt Virchow[1]) rückhaltlos ihre Bedeutung mit den Worten: „er tritt damit unmittelbar an das Geheimnis der organischen Individualität, welches ihm zu entschleiern nicht vergönnt war, da das Mikroskop erst nach ihm die Wunder des Zellenlebens enthüllt hat". Und Helmholtz[2]) spricht dem Dichter den großen Ruhm zu, „die leitenden Ideen zuerst vorausgeschaut zu haben, zu denen der eingeschlagene Entwicklungsgang der Wissenschaft von der organischen Natur hindrängt, und durch welche deren gegenwärtige Gestalt bestimmt wird." Diese kurzen Angaben müssen genügen, um darzutun, was Sizilien auf dem Gebiete der Botanik und Pflanzenbiologie dem Dichter bot, der ja denn auch ausruft: „Unter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen!"

Aber nun noch einmal zur Villa Giulia zurück! Am 17. April schreibt der große Kinderfreund Goethe an seinen jugendlichen Liebling Fritz v. Stein: „Ich habe viel, viel Neues gesehen, erst hier lernt man Italien kennen. Ich wünschte dir, daß du die Bäume und Blumen sähest und wärest mit uns überrascht worden, als wir nach einer beschwerlichen Überfahrt am Ufer des Meeres die Gärten des Alcinous fanden." Der Anschluß an Homer ist gefunden! Wie in der Villa Giulia die in Padua geborene Idee der Urpflanze kräftig aufgekeimt war, so empfängt hier auch der dichterische Gedanke eines „Ulysses auf Phäa", der dem Reisenden in Giredo auf den Apenninen aufgetaucht

[1]) Goethe als Naturforscher in besonderer Beziehung auf Schiller. Berlin 1861. A. Hirschwald.

[2]) Populär-wissenschaftliche Vorträge. 1. Heft. 1883.

war, Gestalt, Leben und Form und wandelt sich in den Entwurf einer homerischen Tragödie in klassischem Stil „Nausikaa". Er ist nur zu einem Scenenentwurf eines fünf-aktigen Trauerspiels mit ausgeführten Partien des ersten Aufzugs gediehen. Aber es ist ein Entwurf von vollendeter Schönheit, der im engen Kreis der Goethegemeinde geliebt und bewundert wird. Die dichterische Idee kommt mit Sizilien, seinem Strande, seiner Meeresnatur, sie verschwindet auch wieder mit dem Verlassen sizilianischen Bodens. Die Fülle angefangener Arbeiten, Iphigenie, Egmont, Tasso usw. drängen die zarte Gestalt der Tochter des Phäakenkönigs zurück. Die Jungfrau steht als tragische Heldin gleichberechtigt neben Odysseus, der als Schiffbrüchiger an ihr heimatliches Gestade geworfen wird. „Der Eindruck jenes Wundergartens war mir zu tief geblieben; die schwärzlichen Wellen am nördlichen Horizonte, ihr Anstreben an die Buchtkrümmungen, selbst der eigene Geruch des dünstenden Meeres, das alles rief mir die Insel der seligen Phäaken in die Sinne sowie ins Gedächtnis." Der 7. Gesang der Odyssee schildert die Phäakeninsel, und so kauft sich Goethe sofort einen Homer, um diesen Gesang von neuem in sich aufzunehmen. Ich darf hier daran erinnern, daß „Trinacria", die „Insel des Helios" mit ihrer Scylla und Charybdis bei Messina, den Cyklopenfelsen an der Westküste bei Catania und anderen Stätten für die Zeit Goethes die echte Odyssee-Insel bildete, eine Auffassung, die erst später bekämpft worden ist.

Goethe hat uns auch den „Hauptsinn" der Handlung der „Nausikaa" aufgezeichnet. „Der Hauptsinn war der, in der Nausikaa eine treffliche, von vielen umworbene Jungfrau darzustellen, die, sich keiner Neigung bewußt, alle Freier bisher ablehnend behandelt, durch einen seltsamen Fremdling aber gerührt, aus ihrem Zustand heraustritt und durch eine voreilige Äußerung ihrer Neigung sich kompromittiert, was die Situation vollkommen tragisch macht. Diese einfache Fabel sollte durch den Reichtum der subordinierten Motive und besonders durch das Meer- und Inselhafte der eigentlichen Ausführung und des besondern Tons erfreulich werden." Ob es dem Dichter gelungen wäre, diesen „besonderen Ton" zu treffen? Nach den uns vorliegenden Bruchstücken dürfen wir das bejahen. Hören

Sie eine Probe der edlen an die italienische „Iphigenie" gemahnende Sprache (Nausikaa zu Odysseus):

„In meines Vaters Garten soll die Erde
Dich umgetriebnen, vielgeplagten Mann
Zum freundlichsten empfangen ....
Das schönste Feld hat er sein ganzes Leben
Bepflanzt, gepflügt und erntet nun im Alter
Des Fleißes Lohn, ein tägliches Vergnügen."

Und nun jene bekannte Schilderung sizilianischer Natur:

„Dort dringen neben Früchten wieder Blüthen,
Und Frucht auf Früchte wechseln durch das Jahr.
Die Pommeranze, die Zitrone steht
Im dunklen Laube, und die Feige folgt
Der Feige. Reich beschützt ist rings umher
Mit Aloe und Stachenfeigen ....
Daß die verwegne Ziege nicht genäschig ....
— — — — — — — — — — — — — —
Dort wirst du in dem schönen Lande wandeln
Im Winter Wohlgeruch von Blumen dich erfreun.
Es rieselt neben dir der Bach, geleitet
Von Stamm zu Stamm. Der Gärtner tränket sie
Nach seinem Willen ...."

Wie trifft solche Schilderung noch heute gesegnete Breiten, wie etwa die conca d' oro von Palermo! Und endlich jene beiden berühmten Zeilen, die wie ein Motto der Insel in der Erinnerung jedes Sizilienfahrers haften:

„Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer,
Und duftend schwebt der Äther ohne Wolken."

Auch hier muß ich abbrechen und bitten, zu den angeschlagenen Akkorden selbst die Melodie zu suchen. Nur der Hinweis Goethes muß noch gewürdigt werden: „Es war in dieser Komposition nichts, was ich nicht aus eignen Erfahrungen nach der Natur hätte ausmalen können. Selbst auf der Reise, selbst in Gefahr, Neigungen zu erregen, die, wenn sie auch kein tragisches Ende nehmen, doch schmerzlich genug, gefährlich und schädlich werden können; selbst in dem Falle, in einer so großen Entfernung von der Heimat ab-

gelegne Gegenstände, Reiseabenteuer, Lebensvorfälle zu Unterhaltung der Gesellschaft mit lebhaften Farben auszumalen, von der Jugend für einen Halbgott, von gesetztern Personen für einen Aufschneider gehalten zu werden, manche unverdiente Gunst, manches unerwartete Hindernis zu erfahren": das alles hätte ihn so innig an den Plan gefesselt, daß er große Teile seiner sizilianischen Reise wie verträumt hätte. Also auch hier wieder wie im Werther, im Tasso, im Faust Goethe selbst die bewußte tiefste Unterlage der dramatischen Idee! Auch die „Nausikaa" sollte durch die Figur des Odysseus dichterische Selbstbefreiung werden!

Ja, war denn die Reise nach Sizilien damals ein solches Wagnis, daß sie den Fährlichkeiten des göttlichen Dulders Odysseus hätte gleichgestellt werden können? Wenige Worte zu dieser und damit zusammenhängenden Fragen, ehe wir Goethe selbst das Schlußwort geben.

Sie werden gleichzeitig einige Hinweise zu dem inhaltsreichen und fesselnden Kapitel der „Deutschen Erinnerungen in Sizilien" bieten, das mit Theoderich dem Großen beginnt und besondere Höhenpunkte in den Gestalten des Hohenstaufenkaisers Friedrich II. und des Dichters Goethe findet.

Sizilien war damals kein unentdecktes Land mehr, aber auch noch nicht ein Land des Reiseverkehrs. Die große „Kavalierstour", das Ziel jedes Gebildeten damaliger Zeit, führte in Italien nur bis Rom oder allenfalls bis Neapel, der Hauptstadt des Königreichs beider Sizilien, damals beherrscht noch mehr von der energischen Königin Maria Carolina von Österreich, als ihrem Gatten, dem unfähigen Bourbonen Ferdinand IV. Auch Goethes Reiseführer für das Festland, der trockene ehrliche Volckmann, läßt ihn für Sizilien im Stich. Seinen Führer auf der Inselreise bildet das kleine aber von ihm sehr geschätzte Buch des preußischen Gesandten in Wien, „Reisen des Freiherrn Hermann Riedesel zu Eisenbach durch Sizilien und Großgriechenland". Schon der Titel läßt den Vorrang erkennen, der den antiken griechischen Denkmälern eingeräumt wird. Erst 1764 war eine lesbare Reisebeschreibung der Insel von dem Franzosen d' Orville erschienen. An sie schließt sich bis 1787 eine lange Reihe

von englischen, deutschen und französischen Reisebeschreibungen, von denen Goethe außer der Riedeselschen wohl sicher die von Joh. Heinr. Bartels und die des Deutsch-Dänen Friedr. Münter gekannt hat. Immerhin, auch noch im Jahre 1787 bot eine Reise durch Sizilien noch viel Beschwerliches und unter Umständen auch Gefahrvolles. Wenige Belege für diese Behauptung! Für die Überfahrt, die heute 13—18 Stunden erfordert, waren 3 bis 4 Tage nötig. Der Faktor „Seeräuber" war damals noch sehr wichtig: so wählt Goethe zu seiner langen und stürmischen Rückfahrt von Sizilien einen französischen Kauffahrer, dessen weiße Flagge vor Seeräubern schützt. Auch im Innern der Insel herrschte Unsicherheit, und die damaligen Reiseschriftsteller sind uneins darüber, ob es geratener sei, mit oder ohne bewaffnete Begleitung zu reisen. Jedenfalls waren Gasthöfe im Innern der Insel noch unbekannt. Lesen wir doch, wie in Caltanissetta die Reisenden zum Tischler schicken, der ihnen Bretter für die vorhandenen Böcke liefern soll, um darauf die Betten aufzuschlagen, wie Hackerts mit Häcksel gefüllter Juchtensack als Lagerstätte ein kostbarer Schatz ist, wie eine Henne mit Zutaten gekauft wird, und dann außerhalb des eigenen Quartiers, wo keine Küche ist, zubereitet wird. Oder wie in Castel Vetrano ein freundlicher Stern durch die Dachlücke hindurch auf das Bett unseres Dichters scheint, ein Ereignis, das sich die Reisenden „mit Sicherheit zu ihren Gunsten auslegen". Wie es keine gutgeführten deutschen oder italienischen Hotels gab, so auch keine D-Züge mit Speisewagen wie heute! Und auch keine Ansichtskarten und Photographien! Auch für solche Erinnerungsstücke mußten die Reisenden selbst sorgen. In wenigen Monaten wird der zeichnerische Ertrag der italienischen Jahre Goethes — ein großer Sammelband mit nicht weniger als 300 eigenhändigen Zeichnungen des Dichters steht im Vordergrunde — in einer von mir mit Unterstützung des Goethe-Nationalmuseums herausgegebenen, vom Inselverlag verlegten Ausgabe der „Italienischen Reise" der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Nach Sizilien hatte sich Goethe einen eigenen zeichnerischen Begleiter mitgenommen, nicht wie zunächst verabredet war, den geistvollen, Natur- und Kunststudien in anregender Weise verbindenden Wilh. Tischbein, sondern als

Ersatz für ihn den einfachen aber tüchtigen und fleißigen Joh. Christ. Kniep. Aber trotzdem beweisen eine Menge Goethescher Zeichnungen aus Sizilien, daß er auch dort mit dem Engel seiner eigenen künstlerischen Tätigkeit und Ausbildung ringt, ein Ringen, das für die gesamten „operosen" italienischen Jahre so bezeichnend ist. Also auch hier wieder das „Sturmlaufen auf das Wahre und Echte in allen Dingen", die allerpersönlichste „Eroberung aller Herrlichkeiten des schönen Landes", von dem ich zu Beginn meiner Betrachtungen ausging.

* * *

(An Herder, Neapel, 17. Mai 1787.)

„Hier bin ich wieder, meine Lieben, frisch und gesund. Ich habe die Reise durch Sizilien leicht und schnell getrieben; wenn ich wiederkomme, sollt ihr beurteilen, wie ich gesehen habe. Daß ich sonst so an den Gegenständen klebte und haftete, hat mir nun eine unglaubliche Fertigkeit verschafft, alles gleichsam vom Blatt wegzuspielen, und ich finde mich recht glücklich, den großen, schönen, unvergleichbaren Gedanken von Sizilien so klar, ganz und lauter in der Seele zu haben."

Meine verehrten Zuhörer! Ihnen den „großen, schönen, unvergleichbaren Gedanken von Sizilien klar und lauter in die Seele zu legen", war natürlich auch Absicht und Ziel dieses Vortrags. Aber allerdings in einem besonderen und begrenzten Sinne! In dem Sinne, daß die Goethesche Anschauung Ihnen zu einem Spiegelbild der Sonneninsel würde. Eine Anregung sollte gegeben werden, sich in Goethes „Italienische Reise" und durch sie in seine Reise- und Weltanschauung zu vertiefen! Wenn das geschehen ist, bin ich zufrieden. Dann bleibt mir nur der Wunsch, daß auch Sie einmal, soweit es Ihnen noch nicht beschieden war, auf sizilianischem Boden auf des Dichters Spuren wandeln dürfen, daß ein solches „sehnend Hoffen Erfüllungspforten findet flügeloffen".

Zur Feier von Schillers Geburtstag:

Schiller und Wilhelm von Humboldt in der Gemeinsamkeit ihrer Ziele und ihrer Arbeit.

Von Gymnasial-Direktor Dr. J. Schönemann
in Homburg v. d. H.

Wir kennen einen schönen, sinnreichen Brauch aus dem hellenischen Altertum: am Geburtstag eines verehrten Erblassers, eines philosophischen Schulhauptes oder eines anderen Wohltäters und Stifters, versammelten sich zur Erinnerung an ihn diejenigen, welche sich ihm verpflichtet fühlten und die seine Verehrung zu einer Gemeinde verband. Diese Geburtstagsfeier eines heroisierten Toten, mit einem besonderen Namen γενέσια genannt, brachte zum Ausdruck, daß der Tag, an dem sie einst ins Leben getreten, für die Psyche des Verstorbenen noch immer Bedeutung habe und daß es für ihn keine trennende Kluft zwischen Leben und Tod gäbe. Auch wir fühlen uns heute bis zu einem gewissen Grade als eine solche Gemeinde. Freilich bindet uns kein Kanon des Lebens, keine gemeinsame philosophische Überzeugung; wir sind nicht bereit iurare in verba magistri, und nicht *ein* Stern allein leuchtet uns voran. Wenn das Freie deutsche Hochstift seine Arbeit von vornherein unter das Zeichen eines Doppelgestirns gestellt hat und wir alljährlich die γενέσια von zwei Heroen feiern, so haben Sie ja im vorigen Jahre bei der 50jährigen Jubelfeier von neuem gehört, inwiefern diese Besonderheit in dem geschichtlichen Werden unseres Instituts begründet ist. Sie hat aber darüber hinaus auch einen allgemeineren Sinn. Sie bringt dauernd zum Ausdruck, was zeitweilig auch dem Auge der Besten, wie einst Viktor Hehns, verdunkelt erscheint, daß es ein Doppelgipfel ist, der über unser Geistesleben emporragt; daß die Männer, die wir ehren, wie sie im Leben sich als ebenbürtige Freunde gefunden haben, so auch für die Nachwelt zusammengehören, und daß der Inhalt und die Weihe dieser Freundschaft gemeinsame Arbeit war.

Und sobald wir dieser gemeinsamen Arbeit gedenken, erinnern wir uns einer anderen lobenswerten Gepflogenheit: Unser Auge haftet nicht wie gebannt an jenen zwei Sternen erster Größe allein, als hätten wir es nur mit ihnen und der eine nur mit dem anderen zu tun; wir pflegen den Kreis zu erweitern und auch der Zeitgenossen zu gedenken, — einer kleinen, aber erlesenen Zahl! — durch die Goethe und Schiller in ihrem gemeinsamen Streben und Arbeiten wesentlich gefördert worden sind. So sind früher in diesen Vorträgen die Verbindungslinien gezogen worden, die z. B. von Kant, Herder, Klinger und anderen zu unseren Heroen hinüber führen, und so möchte ich Sie heute einladen, mit mir in einen Kreis zu treten, den gemeinsame Arbeit, aber auch der Zauber der Sympathie verbindet: Goethe, Schiller, Wilhelm v. Humboldt, Körner, Caroline v. Wolzogen und Caroline v. Humboldt gehören in diesem besonderen Sinne zusammen und bilden nach Innigkeit und Dauer der Beziehungen eine engverbundene Gruppe. Wenn ich aber gerade bei dem diesjährigen Geburtstage Schillers dessen Arbeitsgemeinschaft mit W. v. Humboldt ins Auge fasse, so ermutigen mich zu dieser Betrachtung besonders drei Gründe.

Vor kurzem gelangte die hiesige Stadtbibliothek durch die Freigebigkeit eines edlen Spenders in den Besitz einer großen Anzahl wertvoller Briefe Humboldts an Schiller, durch welche die bedeutende, aber sehr lückenhafte Korrespondenz der beiden, die Humboldt selbst 1830 mit einer inhaltreichen Vorerinnerung zuerst herausgegeben hatte,[1]) erheblich bereichert wird.[2])

Zweitens beobachten wir eben einen starken Aufschwung der Humboldtliteratur überhaupt; ihn haben zwei epochemachende Erscheinungen eingeleitet: die monumentale Akademie-Ausgabe von Humboldts „gesammelten Schriften" und die

[1]) Vgl.: Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. H., III. vermehrte Aufl. mit Anmerk. herausg. von A. Leitzmann. Stuttgart. Cotta 1900.

[2]) Diese Briefe liegen jetzt gedruckt vor als: „Neue Briefe von W. von Humboldt an Schiller. 1796—1803. Bearbeitet von Friedrich Clemens Ebrard," [Direktor der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M.] in Rodenbergs „Deutscher Rundschau" XXXVII Heft 2 bis Heft 7. [= Nov. 1910 bis April 1911]. Jetzt auch in Buchform. Auch diese verdienstliche Ergänzung des in der vorigen Anm. erwähnten Werkes ist von A. Leitzmann lebhaft gefördert worden.

Herausgabe des Briefwechsels Humboldts mit seiner Frau, von dem bis jetzt vier starke Bände aus dem Tegeler Familien-Archiv erschienen sind und z. T. schon in mehreren Auflagen vorliegen; andre wird die Herausgeberin, A. von Sydow, folgen lassen.[1]) Es ist erfreulich, zu sehen, einen wie starken Impuls diese großen Publikationen der Humboldtforschung gegeben haben. Drittens aber — und das ist das Nächstliegende — hat uns die Jubelfeier der Berliner Hochschule eindringlich an Wilhelm v. Humboldts Größe erinnert. Die Gründung dieser Universität hat durch die Umstände, unter denen sie ins Leben trat, und den Geist, in dem sie geschaffen wurde, eine so überragende Bedeutung für das deutsche Leben in Wissenschaft und Staat gewonnen, daß mit ihr schlechthin kein anderes Ereignis der Art zu vergleichen ist. Ein Umstand vor allem gibt ihr eine höhere Weihe! Der deutsche Geist, der zu derselben Zeit nach der Krone der Menschheit griff, als das alte deutsche Reich zerfiel und die mächtigsten deutschen Staaten von einem fremden Eroberer gedemütigt waren, dieser deutsche Geist, den der transzendentale Idealismus von Königsberg und Jena, den der Neu-Humanismus der Denker und Dichter von Weimar befruchtet hatte, er zog sich in ein Bollwerk von unbesieglicher Stärke, auf sich selbst, zurück, und indem er sich auf seine Eigenart besann, eroberte er der Menschheit das Reich der Geschichte und sich selbst einen Staat und ein Reich von dieser Welt. In der Mitte aber zwischen Fichte und Schleiermacher, Niebuhr und Savigny einerseits und den Helden der Befreiungskriege anderseits steht für uns auf überragendem Platze der Mann, dessen tiefer und viel umspannender Geist, dessen umsichtige Sorgfalt und unermüdliche Energie den Grund des Baues gelegt hat, und dessen reine Gesinnung, warme Hingabe und vielseitige Empfänglichkeit jene folgenreiche Vermittlung zwischen dem Gedanken und der Tat, zwischen Wissenschaft und Staat hat einleiten helfen, die für das Preußen der Befreiungskriege charakteristisch war. Und wie es Humboldt als sein vornehmlichstes und rühmlichstes Werk und als das e i n e große Glück seines Lebens

[1]) Während der Drucklegung dieses Vortrags ist der 5. Band erschienen: Berlin, Mittler, 1912.

angesehen hat, daß er an der Spitze des preußischen Unterrichtswesens 1809 und 10 die Hauptarbeit für die Berliner Universität hat leisten können, wie diese Schöpfung durchaus von seinem Geiste durchweht war, ebenso ist er sich stets bewußt geblieben, daß für das Werden und Wachsen seines eigenen Geistes jene gemeinsame Arbeit bestimmend gewesen ist, die ihn in den Jahren 1794—97 in Jena mit Schiller verknüpft und die er in dem gedankenreichen Briefwechsel und in häufigen Besuchen bis zu dessen Tode fortgesetzt hat. Es ist eine eigene Schicksalsfügung, daß die Verhandlungen, die Schiller selbst eine persönliche Wirksamkeit in Berlin eröffnen sollten, durch seinen vorzeitigen Tod abgeschnitten wurden, daß aber gerade der Mann vier Jahre später das geistige Leben der Hauptstadt und des Staates zu reorganisieren berufen ward, der Schillers Geist am tiefsten erfaßt hatte und dem dieser nächst Goethe von allen Mitlebenden sich am meisten verpflichtet fühlte.

Was dem Dichter die gemeinsame Arbeit mit dem jüngeren Freunde bedeutete, das hat er selbst in zahlreichen Stellen seiner Briefe, er hat es aber auch in einer besonders entscheidenden Epoche seines Lebens, im Jahre 1795, in dem Gedicht „die Ideale“ deutlich ausgesprochen. Es ist nach dem ersten längeren Aufenthalte Humboldts in Jena entstanden, nach den Monaten, die ihre Freundschaft und die Gemeinsamkeit ihres Ideenlebens fest begründet hatten. Manche heitere Sonne, die seiner Jugend Pfad erhellte, so klagt der Dichter, war ihm erloschen; vieles, was einst so schön, so göttlich war, sah er der rauhen Wirklichkeit zum Raube geworden, und von der großen nach Gestaltung ringenden Welt, die seine Brust erfüllte, hatte sich, ach! wie wenig nur entfaltet! Da fragt er denn beklommen:

Von all dem rauschenden Geleite
Wer harrte liebend bei mir aus?
Wer steht mir tröstend noch zur Seite
Und folgt mir bis zum finstern Haus?
Du, die du alle Wunden heilest,
Der Freundschaft leise, zarte Hand,
Des Lebens Bürden liebend teilest,
Du, die ich frühe sucht' und fand.
Und du, die gern sich mit ihr gattet,

Wie sie der Seele Sturm beschwört,
Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.

Bezeichnend, daß hier die Freundschaft sofort mit der „nie ermattenden Beschäftigung" verbunden wird; und was ist deren Inhalt und Sinn? Es ist genau der gleiche für Schiller wie für Humboldt: sie fühlen sich als „Schuldner der Zeiten", d. h. sie erkennen, daß sie durch die Kulturarbeit der vergangenen Geschlechter ein reiches Vermächtnis überkommen haben, für das sie selbst mit ihrer Tätigkeit zinsen und das sie gemehrt an die Nachwelt weitergeben sollen. Der aufgehäufte Reichtum menschlicher Geistesarbeit (wir dürfen hier wohl in beider Sinne zuerst an das klassische Altertum denken) drückt sie nicht nieder, so daß sie wie Rousseau und Faust sprechen müßten: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" — aber sie fühlen sich auch nicht zu müßigem Genießen berufen, sondern sie wollen Arbeiter sein an einem Bau für die Ewigkeiten, wenn sie auch wissen, daß der einzelne zu solchem Riesenbau nur Sandkorn um Sandkorn herbeitragen kann. Sie wollen mitwirken an jener unendlichen, aber darum nicht minder verbindlichen Aufgabe: durch Verknüpfung der Leistungen vergangener Zeiten mit den Fortschritten der Gegenwart eine noch edlere menschliche Zukunft vorzubereiten, oder wie Goethe von seiner gemeinsamen Arbeit mit Herder gesagt hat „im höchsten Sinne der Zukunft Humanität zu begründen".

Selbst die Freundschaft der Edelsten und Besten, auch wenn sie auf die höchsten Ziele gerichtet ist, sehen wir, als ob das eine Naturnotwendigkeit wäre, gar oft Trübungen und Störungen unterworfen. Schon die Erinnerung an das Verhältnis von Goethe zu Herder legt uns diesen traurigen Gedanken nah, und von zeitweiligen Abkühlungen ist auch die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller nicht freigeblieben. Anders steht es mit der Gesinnung, die Humboldt mit jedem der beiden Weimarer Heroen verband. So ausgedehnt auch ihr Briefwechsel ist, so reich die Fülle der Zeugnisse für ihren persönlichen Umgang, so zahlreich ihre offenherzigen Äußerungen

Dritten gegenüber: es finden sich wohl Spuren aufrichtiger, ja, scharfer Kritik, die sie aneinander üben — so kritisiert Schiller Humboldts schriftstellerische Qualitäten Körner gegenüber, — so spottet Humboldt mit Recht über allzu menschliche Züge an Goethe; auch tritt in ihrer Stellung zur zeitgenössischen Literatur (z. B. zu den Romantikern) oder zu bedeutenden Gelehrten (wie Fr. A. Wolf) manche deutliche Divergenz hervor; — indessen nie und nirgends zeigt sich eine Spur von Bitterkeit, nie gewahren wir ein Abflauen des starken sympathetischen Zuges, nie lockert sich das feste Band gegenseitigen Verstehens und Bedürfens. Und doch umspannt Humboldts Verkehr mit Schiller, der persönliche und briefliche, seit jenen Weihnachtstagen von 1789, wo sie sich zuerst in Weimar sahen, und wo durch Frauenhände jene zarten Verbindungsfäden angeknüpft wurden, bis zum Tode des Älteren mehr als drei Lustren, und Humboldts persönliche Beziehungen zu Goethe, die, durch Fr. H. Jakobi und Schiller vermittelt, in Humboldts Jenaer Zeit beginnen, erstrecken sich über rund 40 Jahre. Ja, wer die lange Reihe brieflicher und anderer Zeugnisse für das Verhältnis Schillers zu Humboldt an sich vorüberziehen läßt, der wird in ihnen eher ein crescendo als eine Abnahme gewahren. Er wird, wenn er den römischen Brief liest, den Humboldt wenige Wochen nach Schillers Ableben an Frau von Staël gerichtet hat[1]), finden, daß der letzte Akkord heroisch oder religiös klingt; — und nun wird der heroisierte Schiller einer der Leitsterne, dem Humboldt auf seiner Erdenbahn nachstrebt, bis er ihm dann 1830 in seinem Briefwechsel und der glänzenden Vorerinnerung dazu jenes Denkmal errichtet, aus dem uns Nachgeborenen das innerste Wesen des Dichters am reinsten und klarsten entgegenleuchtet.

Wer es unternähme, den ganzen Kreis der Interessen, Arbeiten und Geschäfte darzustellen, die Schiller und Humboldt verbanden, der müßte weite Gebiete umspannen und unendlich viele Einzelheiten zusammentragen. Hier müssen Andeutungen genügen.[2]) Der tragende Grund für ihr Zusammenleben

---

[1]) Im „Marbacher Schillerbuch" 1905 von E. Schmidt herausgegeben und gewürdigt.

[2]) Mehr darüber findet man in meinem Aufsatze: „Zur Erinnerung an den Freundschaftsbund zwischen Schiller u. W. v. H." Neue Jahr-

war (wie hätte es damals und bei solchen Naturen anders sein können?) die Philosophie, die nach den Grundlagen und Anfängen sowie nach den letzten Zwecken und Zielen menschlichen Erkennens und menschlichen Daseins fragt. Im Hinblick auf Kant und Fichte, auf Herder und Jakobi, auf Engländer und Franzosen werden die Gebiete der Erkenntnistheorie und Ästhetik, der Ethik und der Politik durchquert. Aber in dem Lichte, das aus diesen Quellen strömt, erscheint nun auch die ganze zeitgenössische Literatur und Wissenschaft überhaupt; Geschichte und Naturwissenschaften, Altertum und Gegenwart werden durchmessen und zu einander in Beziehung und Wechselwirkung gesetzt. Hier sind es besonders 4 Probleme, um die sich der briefliche Austausch dreht: 1. die Stellung Schillers zu den antiken Dichtern und zu Goethe, 2. das Deutschtum im Verhältnis zu anderen Nationen des Altertums und der Gegenwart, 3. die Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung männlicher und weiblicher Geistesform, 4. die Kulturmission der Künste. Dies alles knüpft sich nun an konkrete Anlässe. Die neu erscheinenden Dichtungen Schillers, die philosophischen und die Balladen, dann die großen Dramen von Wallenstein bis Tell begleitet Humboldt mit tief eingehender Teilnahme, die letzteren aus der Ferne, aus Frankreich und Rom, die ersteren noch aus der Nähe; er kargt nicht mit Lob oder auch leisem Tadel im einzelnen und im ganzen; auch tritt er oft mit Besserungsvorschlägen für Inhalt und Versbau hervor, insofern er selbst bei der Redaktion beteiligt ist. Schiller wieder begutachtet Humboldts Arbeiten, die Entwürfe und Skizzen über die Griechen und die Betrachtungen über die Weltgeschichte; er nimmt seine geistvollen und tiefsinnigen Aufsätze über den Geschlechtsunterschied in die „Horen" auf und lernt selbst an ihnen; er begleitet Humboldts Pindarstudien und sucht an seiner Hand tiefer in das Verständnis griechischer Originale einzudringen. Er folgt Humboldts Übersetzungen und beurteilt — sehr kritisch in bezug auf die Form — Humboldts inhaltreiche, aber schwere Abhandlung über „Hermann und Dorothea".

bücher für Pädag. 1910 (Heft 6), S. 273 ff. — Ein andrer Artikel von mir in derselben Zeitschrift (Heft 10) S. 549 ff. behandelt „neuere Literatur über W. v. Humboldt und seine Bedeutung für das deutsche Bildungswesen".

Daneben teilen sie, wie unter Freunden nicht anders zu erwarten, da der Anteil der Frauen, der Li und der Lolo, an dem Bunde so groß war, alle Sorgen des häuslichen und des geschäftlichen Lebens. Wohnungsfragen und die Gesundheit der Angehörigen, geschäftliche Verhandlungen mit den Verlegern der Musenalmanache und die Korrektur der Druckbogen, die Auswahl der Lettern und des Papiers, alles dies taucht in den Briefen auf. Und damit auch das Alltägliche und sehr Menschliche nicht zu kurz komme, so begegnen auch mitunter ganz prosaische oder intime Züge. Goethe soll Humboldts Holzstall in Jena nicht benutzen dürfen; Schiller beschwert sich einmal, daß ihm Goethe zu viel Lärm mache. Ein ander Mal bittet Schiller dann Humboldt höchst eigenhändig, er möge für Goethe sechs Fäßchen guten Kaviar aus Berlin besorgen, oder er möchte gern der guten, erkrankten Li mit allerlei Hausmitteln und Rezepten aus der Ferne wieder aufhelfen.

Es konnte nur angedeutet werden, daß der Kreis gemeinsamer Gedanken und Sorgen alles Menschliche, Hohes und Niedriges, vorzugsweise allerdings das Hohe und Höchste, in sich faßte. — Was war es nun, was diese Geister zusammengeführt hatte und so fest beieinander hielt? Was war es, weshalb der eine das Beste seines Ichs nicht glaubte gestalten und bewahren zu können ohne die tätige Teilnahme des anderen oder wenigstens den Gedanken an ihn? Woher floß die Sympathie, der Schiller in seinem letzten Briefe, kurz vor seinem Tode, Ausdruck verlieh, als er an Humboldt schrieb[1]): „Es kommt mir vor, als ob unsere Geister immer zusammenhingen . . . .“ „für unser Einverständnis sind keine Jahre und keine Räume“ oder „bei allem, was ich mache, denke ich, wie es Ihnen gefallen könnte“? . . . Geben wir die Antwort auch mit Schillers Worten, Worten, die in poetischer Form das umschreiben, was uns als einer der Grundgedanken aus Humboldts Leben und Schriften immer wieder entgegentönt:

Des Menschen Taten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.

[1]) Weimar 2. April 1805. Leitzmann 318 ff.

Sie sind notwendig wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.[1])

Diese Verse, die einen der wichtigsten Koinzidenzpunkte des Goethe-Humboldt-Schillerschen Denkens bezeichnen und die in einer Zeit verfaßt sind, wo der Verkehr zwischen den drei Männern am innigsten und fruchtbarsten war, sollen uns von vornherein davor bewahren, die Ursachen der Seelenharmonie in dem umgebenden Milieu, einem Faktor, der oft überschätzt wird, oder in äußeren Einwirkungen zu suchen. Utrumque nostrum incredibili modo Consentit astrum. Die Monaden Humboldt und Schiller waren von Anfang an für einander harmonisch gestimmt. Es machte hierbei nichts oder nur wenig aus, daß der eine im deutschen Südwesten (am Neckar), der andere im Nordosten (an den Havelseen) das Licht der Welt erblickte, daß der eine dem bürgerlichen Mittelstand einer Kleinstadt entstammte, der andere einer adeligen Beamtenfamilie, daß der eine den liebevollen Einfluß einer zärtlichen, bibelfrommen Mutter erfuhr, der andere mit keinem der Eltern in inneren Seelenkontakt treten konnte, daß der eine in öffentlichen Lateinschulen unter vielen Kameraden aufwuchs, der andere eine durchaus private und für ihn abgezweckte Erziehung durch Hofmeister erhielt, daß der eine aus einem Beruf in den anderen, teils durch die innere Stimme, teils durch äußeren Zwang hinübergetrieben wurde, von der Theologie zur Jurisprudenz und von dieser zur Medizin, vom Theater zur Journalistik und Geschichtsprofessur, der andere dagegen ohne Schwanken die staatsmännische Karriere im Auge behielt. Auch die äußeren Glücksumstände wie verschieden! Der eine mußte sich kümmerlich durch mancherlei Entbehrungen, Bedrängnisse und Nöte durchschlagen, bei aller seiner Tätigkeit, auch der höchsten und idealsten, fast nie frei von dem zugleich spornenden und niederziehenden Gedanken an den Broterwerb,

[1]) Wallensteins Tod. II 3, 953 ff. Diese „innere Welt", der Kern des Menschen, heißt auch sein „Mark". (V. 1793.) Goethe in den „Urworten" spricht von „geprägter Form, die lebend sich entwickelt". — Als Humboldt Voß zuerst näher kennen gelernt hat, macht er sich auch anheischig, dessen Eigentümlichkeiten alle „aus einem und ebendemselben Prinzip" zu erklären, vgl. Neue Briefe (Ebrard) S. 410.

während dem anderen die Not des Lebens nie auch nur von fern nahe trat, und er bei all seinem Tun nur auf die reinen Zwecke seiner eigenen Bildung und der Einwirkung auf andere zu sehen brauchte.

Trotz aller Verschiedenheiten der äußeren Lage und der Lebensverhältnisse zeigen sich deutlich von frühster Jugend an die ähnlichen Grundzüge der geistigen Anlage. In beiden lebt von Kindheit an der gleiche Grundtrieb der „Sehnsucht", der dunkle Trieb im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das All, in der Natur die Idee zu erfassen und wirkend in sich selbst und der Umwelt auszuprägen. Das Wesen dieser „Sehnsucht" hat Humboldt immer wieder mit Tiefsinn und Verstandesschärfe zu ergründen unternommen; er preist um dieses Wortes willen die deutsche Sprache glücklich. Kein anderes begegnet bei ihm, wo es sich um die Tiefe des menschlichen Gemütes handelt, öfter. So schreibt von der Sehnsucht seiner Kinderjahre noch der greise Humboldt in seiner Einleitung zum Kawiwerk,[1]): „Schon das Kind sehnt sich über die Hügel, die Gebirge, die Seen, die Meere hinaus, die seine enge Heimat umschließen, und sich dann gleich wieder pflanzenartig zurück, wie das überhaupt das Rührende und Schöne im Menschen ist, daß Sehnsucht nach Erwünschtem und nach Verlorenem ihn immer bewahrt, ausschließlich am Augenblick zu haften." Dieser ins Unendliche gerichteten Sehnsucht, die in der Jugend am elementarsten wirkt, die aber auch im Alter nur in Philisterseelen ganz erstirbt, diesem Drang, der über sich und um sich, aber ebenso auch in sich selbst ein Unendliches ahnt — um sich den Kosmos und in sich einen Mikrokosmos —, dieser Sehnsucht tritt nun das Leben mit dem Reichtum seiner Gaben in Natur und Kultur, aber auch seinen beengenden Schranken und Hemmungen in Haus und Schule, in Beruf, Gemeinde und Staat entgegen, und es erhebt sich im Widerspiel und Ausgleich von Ich und Nicht-Ich, von Individuum und Weltstoff, die große Frage der Selbstbehauptung oder der Selbstaufgabe. Wird das Ich sich diesem Weltstoff gegenüber in seiner Eigenart erhalten, sich erweiternd ihn sich assimilieren, oder wird es sich verengen

[1]) „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts."

oder in ihm untergehen und ersticken? — Die beengenden Schranken hat Humboldt wie Schiller gefühlt; dieser hat in dem engen Netzwerk der Disziplin und dem eisernen Drill der hohen Karlsschule, jener unter dem Druck einer trockenen, verstandesmäßigen und seiner weichen, empfänglichen Seele antipathischen Hofmeistererziehung Selbstverleugnung und Selbstentsagung üben müssen — eine unerläßliche Übung für jedes tüchtige Leben! — aber je stärker der äußere Druck und die Gegenwirkung der Umwelt war, desto höher stieg in der Seele die eingeborene, gesammelte Spannkraft, um dann, als sie die Freiheit gewonnen, begieriger um sich zu greifen und an sich zu ziehen, was dem Leben der Seele dienlich war. Beide führte nun der Genius, ganz abseits zunächst von dem gewählten oder aufgenötigten Beruf, auf dieselben Weideflächen. Beide eigneten sich um den Anfang der 90er Jahre in heißem Bemühn die Grundzüge der Kantischen kritischen Philosophie an, und weit hinter sich ließen sie den Rationalismus der Deutschen, den Materialismus der Franzosen, den Eudämonismus der Engländer. Beide ergriffen mit Begierde den unerschöpflich reichen Stoff der Geschichte und gewannen so ihre charakteristische Stellung zu dem großen geschichtlichen und zugleich geschichtsverneinenden Ereignis der französischen Revolution. Beide endlich kehrten mit verstärkter Sehnsucht und geklärtem Auge zu jenem Studium zurück, auf dem schon ihre Knaben- und Jünglingsgedanken geweilt hatten, zu dem Studium des klassischen Altertums. Humboldt war von dem philosophischen Jugendunterricht im Plato und Xenophon aus durch die vielseitig anregende, Modernes und Antikes verknüpfende Erudition des Göttinger Altertumsforschers Heyne zu der strengen, gründlichen und methodischen Sprachschulung und Textkritik des Philologen Fr. A. Wolf vorgeschritten und zog nun in selbständiger Forschung immer weitere und höhere Kreise. Schiller hingegen, überwiegend an den Lateinern gebildet, blickte nach selbständigen Bemühungen um eine Verdeutschung Vergils und nach dem gewinnreichen Umweg über die griechische Plastik und die Goetheschen Schöpfungen der 80er Jahre sehnsuchtsvoll nach dem Lande der Griechen hinüber und wünschte es auch durch sprachliche Studien sich ganz zu erobern.

Diese so auseinander gelegten Gebiete des Denkens und Forschens stehen nun in der lebendigen Entwicklung des Schillerschen und Humboldtschen Geistes in fruchtbarster Wechselwirkung und sind tausendfach mit einander verknüpft. So erhebt sich ihre Universalität zur Einheit und Totalität. Es ist lehrreich zu sehen, wie jedem Schritte, der sie tiefer in die innere Struktur der Menschheitsgeschichte hineinführt, eine vertiefte Einsicht in den Fluß der Zeitereignisse entspricht, wie hier historische Beobachtung und Erkenntnis und Beobachtung der eigenen Umwelt in einander greifen und einander treiben, wie zwei verzahnte Räder.

Ebenso tritt das anfangs schlummernde, aber naturhaft starke Nationalgefühl der beiden, seit die Not der Zeit es aufgerüttelt hat, zugleich unter die Herrschaft ethischer Postulate und in das Licht geschichtlicher Betrachtung.

Versuchen wir einmal uns die Art des gemeinsamen Strebens und Arbeitens in Verknüpfung von Altertum und Gegenwart an einem Beispiele klar zu machen, indem wir von Humboldts „Skizze über die Griechen" zu Schillers Gedichtentwurf „Deutsche Größe" fortschreiten! Der Aufsatz „Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondre" ist eine Jugendschrift, aber erst 61 Jahre nach Humboldts Tode aus dessen Nachlaß herausgegeben.[1]) Humboldt schätzte eben die persönliche Wirksamkeit höher als die des bedruckten Papiers. Entstanden ist der Aufsatz 1792/3, in der Zeit des intensivsten Studiums der Griechen unter Fr. A. Wolfs Leitung, lebhaften Gedankenaustauschs mit K. v. Dalberg und der sich entwickelnden Freundschaft mit Schiller. Diese drei und dazu Körner sind vielleicht die einzigen Männer, die damals den Aufsatz gelesen haben. Der Meister der Philologie nahm später einzelne Bruchstücke der Schrift in seine Goethe gewidmete „Darstellung der Altertumswissen-

[1]) und zwar von A. Leitzmann: Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrhunderts: Nr. 58—62. „Sechs ungedruckte Aufsätze über das klassische Altertum von W. v. H." Leipzig 1896. Mit einer vorzüglichen Einleitung! — Die Titel der andren Aufsätze lauten: II. Pindar. III. Betrachtungen über die Weltgeschichte. IV. Über das antike Theater in Sagunt. An Goethe. V. Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klass. Altertum. VI. Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten. —

schaft" auf. Humboldt selbst begleitete sie bei ihrer Entstehung mit folgenden Worten, deren Gedanken auch seiner eigenen Gymnasialreform 1809/10 vorschwebten: „Es gibt außer allen einzelnen Studien und Ausbildungen des Menschen noch eine ganz eigene, welche gleichsam den ganzen Menschen zusammenknüpft, ihn nicht nur fähiger, stärker, besser an dieser und jener Seite, sondern überhaupt zum größeren und edleren Menschen macht, wozu zugleich Stärke der intellektuellen, Güte der moralischen und Reizbarkeit und Empfänglichkeit der ästhetischen Fähigkeiten gehört. Diese Ausbildung . . . kann nicht besser befördert werden als durch das Studium großer und gerade in dieser Rücksicht bewunderungswürdiger Menschen oder, um es mit einem Worte zu sagen, der Griechen.[1]) Der Gedankengang des Aufsatzes ist kurz folgender: Von dem materialen Nutzen des Altertumsstudiums, der darin liegt, daß es anderen Wissenschaften Stoff zur Bearbeitung bietet, sieht Humboldt ab und beschränkt sein Thema auf das, was er den formalen Nutzen nennt. Dieser ist zwiefach: einmal betrachtet man die Reste des Altertums an sich und als Werke der Gattung, zu der sie gehören, (also z. B. Epos, Elegie, Relief, Gruppe, Gerichtsrede, Dialog); das ist die rein ästhetische Betrachtung. Die andere aber, und auf diese kommt es Humboldt hier an, sieht in den Resten des Altertums Werke der Periode, aus der sie stammen, und zielt auf ihre Urheber, also die sie schaffenden Menschen. Aus dieser Betrachtung entsteht das, was Humboldt mit Wolf als das höchste Ziel der Altertumswissenschaft bezeichnet: die Kenntnis der Alten selbst oder der Menschheit im Altertum. Hierbei tritt nun sofort der Gesichtspunkt des Nationalen in den Vordergrund. Humboldt hat an den Werken des Altertums den Anteil des griechischen Nationalgeistes kennen gelernt; und er weiß, daß das Individuum, in viele menschliche Gemeinschaften eingewurzelt, doch aus keiner Wurzel mehr Kraft zieht als aus der in Volk und Vaterland ruhenden. So erhebt er die Forderung des Studiums der Nation, das gleichsam eine

---

[1]) vgl. a. a. O. Leitzmanns Einleitung S. X. — Der Aufsatz war als Vorwort einer Zeitschrift „Hellas" und einer Reihe von Übersetzungsproben aus Pindar, den Tragikern u. a. Dichtern gedacht.

Biographie derselben liefern solle[1]): indem der ganze politische, religiöse, häusliche Zustand eines Volkes geschildert werde, solle sein Charakter nach allen Seiten und in seinem ganzen Zusammenhange entwickelt werden. Nur so komme man zur Menschenkenntnis im philosophischen Sinne; denn das erste Auseinandertreten und Sichtbarwerden des menschlichen Geistes vollziehe sich nicht in den Individuen, sondern in den Nationen, (wobei denn im Hintergrunde schon das Problem der Sprachverschiedenheit auftaucht). Diese besondere Art von Menschenkenntnis, eine Kenntnis der verschiedenen intellektuellen, empfindenden und moralischen Kräfte, ist (so fährt Humboldt fort) dem handelnden Menschen im praktischen Leben, im Umgang der Gesellschaft sowie beim Regieren der Staaten ebenso unentbehrlich wie dem mit Ideen Beschäftigten, dem Historiker, dem Philosophen, dem Künstler, und endlich auch dem bloß Genießenden. Vorzüglich notwendig aber ist diese Kenntnis, um das einzelne Bestreben zu einem Ganzen und gerade zu der Einheit des edelsten Zweckes, der höchsten proportionierlichsten Ausbildung des Menschen zu vereinen. Nur häufiges Betrachten des Menschen in der Schönheit seiner Einheit führt den zerstreuten Blick auf den wahren Endzweck zurück. Hier liegt nun der Haupt-Nutzen wieder nicht im Materiale der Kenntnis, sondern in ihrer Form, der Art sie zu erwerben; denn um den Charakter eines Menschen und noch mehr einer noch vielseitigeren Nation in seiner Einheit zu fassen, muß man auch sich selbst mit seinen vereinten Kräften in Bewegung setzen. Der Auffassende muß sich — und hier sind wir mitten in einem Gedankengange von Schillers ästhetischer Erziehung! — immer dem auf gewisse Weise ähnlich machen, was er auffassen will. Nun ist es klar — theoretisch genommen — daß das Studium des Menschen am meisten gewönne durch das vergleichende Studium aller Nationen, aller Länder und aller Zeiten. Aber die ungeheure Größe dieser Aufgabe schließt ohne weiteres ihre Ermöglichung für den einzelnen Menschengeist aus, und an Stelle der Extension, die mit Gründlichkeit hier unvereinbar wäre, tritt die Intensität, mit der einzelne ausgewählte Nationen

[1]) wie er selbst später eine Monographie des baskischen Volksstammes unternahm.

studiert werden müssen. Diese Auswahl muß dem Zweck entsprechen: durch das vertiefte Studium einiger oder auch nur einer Nation ein möglichst ursprüngliches, frisches und vielseitiges Bild der Menschheit zu gewinnen. Hier stellt nun Humboldt eine Reihe von Momenten auf, die ihm die Griechen in erster Linie zu empfehlen scheinen. Ich nenne davon hier nur zwei: 1. Die Überreste des hellenischen Volkes in Literatur, Wissenschaft und Kunst tragen die meisten und deutlichsten Spuren der nationalen und persönlichen Individualität ihrer Urheber unvermischt und undurchkreuzt in der ganzen Länge und Breite ihrer Entfaltung an sich. 2. Bei den Hellenen zeigt sich schon in den Anfängen ihrer Kultur eine große Empfänglichkeit für jede Schönheit der Natur und Kunst, ein feingebildeter Takt und richtiger Geschmack, nicht der Kritik, aber der Empfindung; und wiederum, als die Kultur schon auf einen sehr hohen Grad gestiegen war, erhielt sich doch eine Einfachheit des Sinnes und Geschmacks, die man sonst nur in der Jugend der Nationen antrifft. So lange nun nicht, so fährt Humboldt fort, in irgendeinem noch unentdeckten Erdstrich eine andere Nation gefunden wird, die diese Vorzüge mit noch höheren vereinigt (auch sein Bruder Alexander hat sie nicht gefunden), oder solange nicht bei näherer Bekanntschaft die Chinesen etwa oder indianische Völker als solche Nationen sich zeigen werden, muß man sich an die Griechen halten: denn andere bekannte neue oder alte Völker kommen schon deshalb als Ersatz nicht in Betracht, weil sie teils mittel- oder unmittelbar aus den Griechen geschöpft, teils auch zu wenig Denkmäler hinterlassen oder sich zu einseitig entwickelt haben.[1]

---

[1]) Zum Schluß bezeichnet Humboldt die Mittel, durch die man zu solcher Kenntnis der griechischen Nation und der großen Individualitäten in ihr gelangen könne: 1. Unmittelbare Bearbeitung der Quellen selbst durch Kritik und Interpretation; 2. Antiquitätenkunde im weitesten Sinne; 3. Übersetzungen haben nur insoweit Wert, als sie zum Lesen des Originals reizen. Der höchste Nutzen der Übersetzung ist derjenige, welcher sie selbst zerstört. — Die Richtigkeit dieser lapidaren Sätze wird natürlich dadurch nicht zweifelhaft, daß gerade jetzt wieder allerlei Hohlköpfe und Popularitäts-Hascher besonders geschäftig sind, den Trost der Oberflächlichkeit zu verbreiten, als könne man die Alten auch ohne ihre Sprachen verstehen.

Es ist nun besonders interessant, zu diesen Ausführungen die Anmerkungen heranzuziehen, mit denen Schiller und Dalberg, denen Humboldt den Aufsatz zugehen ließ, den breiten Rand desselben bedeckten. Wir heben nur weniges heraus. Der Koadjutor, ein edler und vielseitiger Mensch, vom besten Wollen beseelt, aber an der Oberfläche der Dinge haftend und nie hinausgewachsen über die Gesichtspunkte der Aufklärung und des philanthropischen Interesses, nahm ein Ärgernis daran, daß den „Teutschen", um zur intensiven Menschenkenntnis zu gelangen, das Studium des Griechischen empfohlen wurde. Das ließ er für die Philologen und Altertumsforscher gelten, für Heyne, Wolf, Ernesti und ein paar andere; aber für die große Welt, für den Geschäftsmann und Bürger komme es durchaus nur auf das Studium der „teutschen Sprache und teutschen Literatur" an. Es liegt für uns eine heitere Ironie des Schicksals darin, wenn hier demselben Humboldt, in dessen tiefem Geiste schon fast alles bereit lag, wodurch er später an der Erneuerung deutscher Bildung und deutschen Staatslebens hervorragenden Anteil nehmen sollte, das Konzept korrigiert wird von dem damals deutschtümelnden Dalberg, demselben Manne, der, „in schwankender Zeit auch schwankend gesinnt", 5 Jahre später sich den Franzosen in die Arme warf, der seit dem Rastatter Kongreß die Bahn betrat, die ihn Napoleon als gefügiges Werkzeug in die Hände lieferte, und der 1806 seine Truppen gegen Preußen marschieren lassen mußte. Wir wollen es ihm immerhin hoch anrechnen, daß er schon 1793 mit Wärme von der „teutschen" Literatur und den Schriftstellern des Mittelalters sprach; aber wir sehen auch wieder einmal, daß der verschwenderische Gebrauch des Wortes „deutsch" und die Anpreisung eigener deutscher Gesinnung noch keineswegs ein Beweis dafür ist, daß diese Gesinnung tief im Denken und Fühlen verankert ist und den Stürmen des Lebens standhält.[1]) Diejenigen, denen das Wort „deutsch" besonders leicht aus dem Mund oder der Feder hervorgleitet, werden wir uns immer darauf ansehen, ob sie,

---

[1]) Dalberg steht übrigens in dieser Beziehung nicht vereinzelt da. Auch andre Deutschtümler von damals haben merkwürdig schnell „umgelernt" und sich den Verhältnissen und Zeitströmungen gefügt; so Joh. v. Müller u. Massow, Humboldts Vorgänger im Unterrichtswesen.

was Schiller bei Dalberg mit Bedauern vermißte, „eine Materie mit Gründlichkeit zu behandeln wissen". — Wie nun der Gedanke an die Kulturmission des Deutschtums, der bei Humboldt und Schiller in diesem Aufsatz noch nicht an die Oberfläche tritt, in den folgenden Jahren bei ihnen, im Gegensatz zu Dalberg, um so kühner und kräftiger seine Adlerschwingen reckt, das soll uns die folgende Betrachtung lehren.

Unter den Bemerkungen, die Schiller zu dem Aufsatz beisteuerte, ist folgende besonders bezeichnend, die auch Humboldt sofort in ihrer Bedeutung erkannte und brieflich (Wolf gegenüber) als eine „genievolle Idee" bezeichnete. „Sollte nicht", so schreibt Schiller, „für den Fortschritt der menschlichen Kultur ohngefähr das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man drei Momente: 1. Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinanderfließend. 2. Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist deutlich, aber vereinzelt und borniert. 3. Wir verbinden das Getrennte, und das Ganze steht abermals vor uns; aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet. — In der ersten Periode waren die Griechen. In der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen."

Man erkennt sofort, daß hierin sich schon gewisse Grundanschauungen der Briefe „über die ästhetische Erziehung" und der Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung" ankündigen. Diese Grundanschauungen sind freilich von Schiller am schärfsten formuliert und durch seinen Einfluß in die weitesten Kreise getragen; sie sind aber nicht von ihm allein begründet, sondern sie gehen zurück auf Rousseau und Winckelmann.[1]) Jener sah die innere Lebenseinheit des Naturmenschen durch die fortschreitende Differenzierung und Intellektualisierung, welche die Kultur im Gefolge hatte,

[1]) Gern benutze ich hier die Gelegenheit, auf das in seinen literarhistorischen Ausführungen gründliche und gediegene Werk Eduard Sprangers hinzuweisen: „W. v. Humboldt und die Humanitätsidee." Vgl. z. B. S. 257. Es ist in dem S. 233 Anm. 2 zitierten Artikel besprochen. Für die Herleitung der oben gestreiften Gedankenwelt aus älteren Quellen (z. B. auch Shaftesbury) ist viel daraus zu lernen.

bedroht und gestört und verlangte die Rückkehr zu den gesunden, natürlichen Instinkten; Winckelmann glaubte zu erkennen, daß die Griechen bei allen Fortschritten, die sie aus dem rohen Naturzustand getan, doch einen ungebrochnen Sinn für die Einheit des Lebens bewahrt hätten, und daß deshalb die Neueren durch die Einkehr in die hellenische Kunst die Ganzheit und Gesundheit ihres Seelenlebens retten könnten.

Innerhalb dieser Rousseau-Winckelmannschen Gedankenwelt, ausgehend von dem Unsegen der Intellektualisierung und Spaltung der menschlichen Seelenkräfte und anknüpfend an das Evangelium von der ästhetischen Lebenseinheit der Griechen, schreiten nun doch Humboldt und Schiller auf verschiedenen Wegen ihrem Ziele der Lebenstotalität zu. Humboldt sieht zunächst die ethnologische, historische oder nationale, er selbst würde sagen: die „anthropologische" Seite des Problems; er fragt, nachdem er a priori die Forderungen aufgestellt hat, die an den Charakter der für das Menschenstudium ergiebigsten Nation zu machen seien, welche der bekannten Nationen in Vergangenheit und Gegenwart diesen Anforderungen am nächsten komme, und nennt dann als diese, indem er seine Entscheidung halb ironisch verklausuliert, die Griechen. Schiller dagegen geht von einer psychologischen Gegenstandserfahrung aus und setzt, ohne der Mannigfaltigkeit des Nationalen zu gedenken, ganz universalhistorisch zwei Kulturabschnitte in Thesis und Antithesis einander entgegen, deren Vereinigung zu einer höheren Synthesis er erhofft. — Aber auf Vereinigung und Totalität ist das Sehnen beider gerichtet, und ihr Ideal liegt in der Zukunft! Die feinere Ausbildung des Verstandes, die die zweite Periode gebracht hat, war kein Unsegen und Irrweg (wie es Rousseau schien[1]), sondern ein notwendiger Durchgang, dessen Errungenschaften in der dritten Periode mit der instinktiven Natureinheit der ersten zu einer höheren Vernunfteinheit zu amalgamieren sind. — Sehen wir uns nun aber das selbstbewußte „wir" an, das Schiller auf seiner zweiten Stufe der ersten, der der Griechen, entgegenstellt, so finden wir es leer von nationalem Inhalt: es umspannt offenbar ebensowohl Franzosen und Engländer wie Deutsche, und bezeichnet nur das, was für Schiller „die Kultur der Gegenwart" war.

[1]) vgl. auch Fichte: Sämtl. Werke III, 335.

Indessen die Zeit war nahe, wo der schlummernde nationale Gedanke in der Brust des edelsten Deutschen erwachte; freilich trat er zunächst in einer uns sehr altmodisch anmutenden Gestalt oder Verkleidung auf, verquickt mit ethischen Postulaten und im Lichte universalhistorischer Weltbetrachtung; aber auch so trug er einen zündenden Funken in sich, der, von Herz zu Herzen weiter geleitet und um sich greifend, zu einem gewaltigen, hellen Feuer angewachsen ist, das die Herzen der Besten von Fichte und Schleiermacher an bis auf unsere Tage erwärmt hat.

Schillers Randbemerkung zu Humboldts Schrift führte uns ins Jahr 1793. Der Krieg der 1. Koalition tobte in Süddeutschland und den Niederlanden. Es folgte der Baseler Friede, in dem Preußen in die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich willigte, der Siegeslauf Bonapartes in Italien und der schmähliche Friede zu Campo Formio, an den sich der für das deutsche Reich so tief demütigende Rastatter Kongreß schloß, während zur See der Kampf der englischen und französischen Nation hinüberleitete zum 2. Koalitionskrieg.

Man hat es oft beklagt, daß während dieser gewaltigen Ereignisse hinter der im Baseler Frieden gezogenen Demarkationslinie die Denker und Dichter von Weimar und Jena sich in Träume eingesponnen hätten, die weitab führten von dem Elend des öffentlichen deutschen Lebens, daß sie Werke geschaffen hätten, die ihren deutschen Ursprung und die Zeit ihrer Entstehung verleugneten. Wer so denkt, dessen Blick haftet auf der Oberfläche, und er sieht nichts von dem, was man wohl eine höhere Fügung genannt hat, daß in der Stille und Entsagung die Güter eines höheren Lebens geschaffen werden sollten, deren gemeinsamer Besitz die deutschen Herzen aneinander band, ihnen die Blicke öffnete für ihre nationale Würde und Größe und sie hinaushob über ihre Bedränger und Verächter.

Es ist auch nicht richtig, wenn man sagt, daß jene glänzenden Werke, die zwischen 1795 und 1805 entstanden, um zunächst bei Schiller zu bleiben, eine Teilnahme des Dichters an den Zeitereignissen nicht erkennen ließen. Wer zu lesen versteht, der findet z. B. im „Wallenstein" und „Tell" leise, aber unverkennbare Anspielungen genug. Die Briefe vollends lassen deutlich erkennen, wie unter dem Druck der über Deutschland herein-

brechenden Not und Schmach und unter der intensiven, oft schmerzlichen Berührung mit den Fremden das deutsche Nationalgefühl immer stärker ins Bewußtsein tritt und die Frage nach der Stellung der Deutschen innerhalb der politischen europäischen Welt und nach ihren nationalen Aufgaben und ihrer Bestimmung immer vernehmlicher anklopft. Humboldt wurde in seiner scharfen und klaren Auffassung des Nationalen noch besonders gefördert durch weite Reisen, die ihn zu fremden Völkern und in die Hauptstadt der siegreichen feindlichen Nation, dann auch nach Spanien und vor allem zu dem für nationale Eigenart besonders lehrreichen Stamme der Basken führten. Ihm tritt nun in immer klareren Umrissen das große beherrschende Problem seines Lebens entgegen, die Frage, wie sich die sinnlich-geistige Verschiedenheit der Menschen, zunächst der Nationen, in dem Medium der Sprache spiegelt. Von hier aus begreift er die hohe Stellung und Eigenart der deutschen Sprache, der Schiller, wie es scheint, von anderen Anregungen ausgehend, gleichfalls sein Nachdenken gewidmet hatte. Für beide aber, für den in Jena und Weimar schaffenden Dichter und für den fremde Nationen und Sprachen studierenden gelehrten Freund, tritt nun als die Kulturnation κατ᾽ἐξοχήν immer klarer und entschiedener die deutsche Nation heraus, die das ältere Kulturgut treu bewahrt und durch eigene tiefe Gedanken bereichert habe und so allein (das war ja auch Fichtes Lehre) dem Griechentum gleichwertig und ergänzend gegenübergestellt werden dürfe. —

Diese Entwicklung, die sich nicht auf Schiller, Humboldt und Fichte beschränken dürfte, hier durchzuführen, verbietet die Zeit. Es darf aber nicht vergessen werden, daß jene Synthese des griechischen und deutschen Wesens nicht bloß an einer außerordentlich eifrigen und erfolgreichen Übersetzertätigkeit, sondern vor allem an der Dichterpersönlichkeit Goethes ihre konkrete Grundlage hatte. Andrerseits lehrte das Studium der griechischen Geschichte und Sprache den hohen Wert des nationalen Charakters und den Segen und die Gefahren der Vielstämmigkeit schätzen und begreifen. Es entzündete die Erkenntnis, daß das Nationale gebunden ist an staatliche Selbständigkeit und durch den Verfall der Staaten getrübt wird. So half es auch die Erfahrungen der eigenen Gegen-

wart erhellen und deuten und ein dauerndes Band um das hellenische Altertum und die deutsche Gegenwart schlingen.

Einem Teile der skizzierten Gedanken begegnen wir nun in jenem gewaltigen Fragmente Schillers, das durch die prächtige Faksimile-Ausgabe Suphans 1902 unter dem Titel „Deutsche Größe" in weiteren Kreisen bekannt geworden ist; es ist auch in einem Vortrag von Bellermann hier in diesem Saale seinerzeit erläutert und in dem Hochstifts-Jahrbuche 1905 von Dr. Hering behandelt. Indem ich deshalb die Kenntnis dieses erhabenen Torsos hier voraussetze[1]), beschränke ich mich auf eine kurze Rekapitulation der für uns wichtigsten Gedanken.

Der Deutsche, der in diesem Augenblick, so beginnt Schiller, ruhmlos aus einem tränenvollen Kriege geht, und auf dessen Nacken zwei stolze Völker, die sich in den Besitz der Welt teilen, ihren Fuß setzen, derselbe Deutsche darf doch sein Haupt erheben und selbstbewußt in der Reihe der Völker auftreten; denn was seinen wahren Wert ausmacht, hat er nicht verloren. Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge; die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Auch wenn das Imperium unterginge, bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und dem Charakter der Nation. Der deutsche Geist vereinigt Natur und Ideal. So ist ihm das Höchste bestimmt: er ist die Krone der Menschheit und vom Weltgeist erwählt, während des Zeitkampfes an dem ewigen Bau der Menschenbildung zu arbeiten. Das sittlich geistige Reich des Deutschen blüht unter den Ruinen der alten, barbarischen Verfassung und ist im Wachsen.

---

[1]) Auch die Frage der genauen Datierung, ob nach dem Luneviller Frieden 1801 oder ins Jahr 1797, lasse ich unerörtert und bemerke nur, daß die Ansicht Leitzmanns, der es nach dem Präliminarfrieden in Leoben setzt, durch eine Stelle der Frankfurter Humboldtbriefe (4. Sept. 1797 aus Wien; s. Ebrard: Deutsche Rundschau. Jan. 1911. S. 115) bestätigt wird. Vgl. Leitzmann im „Euphorion" 1910, S. 605 f.

Daß Humboldts Worte: „Lassen Sie mich, ehe ich Deutschlands Gränzen verlasse, auch noch Ihr Lied vernehmen! usw." sich auf den Plan des Hymnus auf Deutschland beziehen, den Schiller wahrscheinlich in seinem verlorenen Briefe an H. vom 7. August erörtert hatte, ist so gut wie sicher. Zweifelhaft bleibt nur, wie viel von den uns erhaltenen Fragmenten damals schon vorlag.

Da nun aber, wenn anders die Welt einen Plan, wenn das Menschenleben einen höheren Sinn hat, der, welcher den Geist bildet und beherrscht, zuletzt die Herrschaft erringen muß, Sitte und Vernunft endlich siegen müssen, so werden die Deutschen, das langsamste Volk, zuletzt die anderen schnellen, flüchtigen einholen. Dieselbe Gewähr für eine künftige geistige Weltherrschaft des Deutschen bietet seine Sprache, die alles ausdrückt, das Tiefste und Flüchtigste, den Geist, die Seele, und die zugleich voller Sinn, d. h. sinnlicher Elemente ist. Die Sprache ist der Spiegel einer Nation[1]); wenn wir in diesen schauen, kommt uns ein großes, treffliches Bild von uns selbst daraus entgegen. Wir lernen das jugendlich Griechische und das modern Ideelle ausdrücken. Wir sind bestimmt das Schätzbare, das bei anderen Zeiten und Völkern aufkam, die Schätze von Jahrhunderten, treu zu bewahren. Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte; aber der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.

Stolzer hat niemand von dem deutschen Geist geredet; stärker kann man den Glauben an seine Weltmission nicht aussprechen. Aber wir heutigen Deutschen vermissen in dem Entwurfe doch zweierlei. Das Bild der deutschen Größe ist uns noch zu sehr deduziert. Ausgehend von den höchsten Zielen der Menschheit, der Sittlichkeit und Vernunft, und von einem Weltplane fordert der Dichter, daß hierin dem deutschen Geiste die Krone zufalle, zumal er durch seine Sprache das Beste anderer Nationen und Zeiten in sich vereinigen könne. Noch fehlt es dem gewaltigen Schattenriß an liebevoll individuell gezogenen Linien und leuchtenden, lebensvollen Farbentönen. Erst wenige Einzelzüge deutschen Lebens sind aufgenommen, so der der Mannigfaltigkeit des Volkscharakters: keine Hauptstadt und kein Hof übt eine Tyrannei des Geschmackes aus. So viele Länder, Ströme und Sitten, so viele eigene

[1]) Inwieweit die Sprache Spiegel der Seele werden kann, ist eine Frage, die Schiller mehrfach beschäftigt hat; so schon in einer „einst im ‚Don Carlos' befindlichen, aber reduzierten Stelle", die Schiller in einem Briefe an Humboldt (1. II. 1796-Leitzmann S. 272 und Ebrard, Deutsche Rundsch. XXXVII 2, 182) und sonst mehrfach zitiert. Danach muß die Seele in der Sprache zum Gerippe werden, um der Seele zu erscheinen. Wie das zu verstehen ist und welche Fortschritte Schillers sprachphilosophisches Denken gemacht hat, kann hier leider nicht erörtert werden.

Triebe und Arten. So auch die kräftige Hervorhebung der Reformation und der Forderung der Gewissensfreiheit.

Und zweitens vermissen wir an den gewaltigen Bruchstücken das politische Ethos, den Sinn und das Verständnis dafür, daß die Erhaltung des Nationalgeistes nur in einem selbständigen Staatengebilde gewährleistet ist und daß nur eine solche politische Selbständigkeit der Würde des deutschen Volkes entspricht. Freilich spüren wir in jenem Entwurf, wie Meinecke in seinem tiefen und feinsinnigen Buch über „Weltbürgertum und Nationalstaat" [1]) mit Recht betont, „eine schmerzliche Unruhe über den politischen Zustand Deutschlands und einen Stachel, der den Dichter reizte". Aber was er hier sagt, bedeutet doch einen runden Verzicht auf Waffenruhm und politische Größe, auf Einheit und Unabhängigkeit. Es weht uns doch aus den Zeilen dieselbe wehmütige Resignation an wie aus dem berühmten Gedicht „Zum Antritt des neuen Jahrhunderts":

In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang:
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne lebt nur im Gesang.

Wie ist diese Resignation des sonst so mannhaften Dichters, des Soldatensohnes, zu verstehen? Genügt die trostlose Zeitlage allein, sie zu erklären? — Fast scheint es, als müßten wir auch Schiller zu denen rechnen, auf die Fichte i. J. 1807 zielte, als er sagte: „Selbst das Schweben in höheren Kreisen des Denkens spricht nicht los von der allgemeinen Verbindlichkeit, seine Zeit zu verstehen. Alles Höhere muß eingreifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart, und wer wahrhaftig in jenem lebt, lebt zugleich auch in der letzteren — sonst wäre dies der Beweis, daß er auch in jenem nicht lebte, sondern in ihm nur träumte." — Aber es steht doch anders mit Schiller. Es handelt sich hier „um ein keusches Geheimnis unserer nationalen Geschichte, um ein Etwas", wie Meinecke sagt, „in der Denkweise unserer großen Vorfahren, das dem zarteren Ver-

[1]) Zuerst erschienen: München und Berlin 1908. Zweite durchgesehene Auflage 1911. Vgl. bes. S. 54 ff. Daß ich auch sonst diesem trefflichen Werke vieles verdanke, wird der kundige Leser leicht merken.

ständnis sich als reinste Gesinnung und zugleich als geschichtlich notwendige und heilsame Gesinnung dartut." Der Gedanke, „daß Kultur und Charakter der deutschen Nation unabhängig sei von ihren politischen Schicksalen", war damals für die besten Deutschen „eine lebendige Wahrheit und für die Ernstesten von ihnen", so auch für Fichte, „eine Wahrheit von religiöser Kraft. Wer das Reich des Geistes aufrichten will in dieser Welt, muß zunächst damit beginnen zu sagen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Er muß sie fliehen, um sie hinterher mit mächtigerer, innerer Kraft zu beherrschen." — So konnte es denn auch nicht lange bei jenem Verzicht auf äußere Geltung und auf Waffentaten sein Bewenden haben. Den Germanen verbot das ihre eigene Vergangenheit: hatte ihnen doch schon Tacitus den kriegerischen Sinn und den Freiheitsdurst bescheinigt. Aber auch der Gedanke an die Zukunft verbot ihnen das: denn, wie Fichte und Humboldt schon aus der Demosthenes-lektüre und dem Studium des politischen Niedergangs der griechischen Freistaaten wußten, der Nationalcharakter erhält sich rein und groß nur in einer politisch selbständigen, starken Nation. Wenn Schiller diese Konsequenz für seine Deutschen nicht gezogen hat, so hat ihn wohl nur die Kürze des eigenen Lebens daran gehindert. Fichte und Humboldt sind, seine Gedankengänge weiter führend, unter dem Eindruck der Erlebnisse von 1806 bis 1813 zu dieser höheren Erkenntnis rüstig vorgeschritten.

Als Humboldt 1797 von Wien aus seine große Reise angetreten hatte, die ihn über Paris nach den Pyrenäen brachte, da schrieb er 1798 an seinen Freund Jakobi[1]): „Ich bin mitten in Frankreich nur ein noch viel eingefleischterer Deutscher als vorher geworden." Und als er 2 Jahre später (1800) in Spanien, Land und Leute, Altertum und Gegenwart, Nationalität und Sprache studierend, durch die Sierra Morena reiste, da kleidete er die Gedanken, die sein Inneres bewegten,

---

[1]) Briefe von W. v. H. an Fr. H. Jacobi, erl. von A. Leitzmann. Halle 1892. S. 60. (26. Okt. 1798.) Wie stark und lebhaft sich in H. das deutsche Denken und Fühlen regte, nachdem es durch seine Auslands-reisen und das Unglück des Vaterlandes geweckt war, dafür bieten besonders die Briefe an seine Gattin, aber auch die neuen (von Ebrard herausgeg.) Briefe an Schiller manchen Beleg.

die er einst in Jena mit Schiller erwogen, in die Form antiker Distichen[1]), gerichtet an einen zu erwartenden Sohn. Nachdem er, der große Individualist, zuerst die Behauptung der eigenen, angeborenen Geistesart gefordert hat (wie Goethe sagt: „Ursprünglich eignen Sinn laß dir nicht rauben! Woran die Menge glaubt, ist leicht zu glauben"), fährt er fort:

„Nie gedeiht, was nicht frei aus eigenem Busen hervorsprießt,
„Nicht der verlangende Sinn reines Gefühls sich erwählt."

Um so eindringlicher aber mahnt er, daß das eigene Ich den ihm homogenen Weltstoff in sich aufnehme:

„Immer mit allen Vermögen umschling des Geists und des Herzens,
„Was im unendlichen All mächtig die Kräfte dir regt. —
„Denn wer die meisten Gestalten der vielfach umwohneten Erde,
„Die er vergleichend ersah, trägt in bewegendem Sinn,
„Wem sie die glühende Brust mit der fruchtbarsten Fülle durchwirkten,
„Der hat des Lebens Quell tiefer und voller geschöpft." —

Und nun kommt das, worauf wir in diesem Zusammenhange besonderen Wert legen: Eingedenk der Erkenntnis, daß der Menschengeist, ehe er individuelle Form annimmt, einem Volkstum, einer Nation angehört und durch sie gestaltet wird, lenkt er nun sofort über zu der Einwirkung der Nationalität und erweitert hier Schillers Gedanken über die deutsche Sprache, der uns aus jenem Entwurf bekannt ist, so:

„Und dir gab das Geschick, die Höhen und Tiefen der Menschheit
„Eigner und besser zu schauen, höher und reicher die Kraft.
„Denn die Sprache Teutoniens ist's, die, geschmeidiger Bildung,
„Einst dir des ahndenden Geists Erstlingsgedanken erschließt;
„Sie, die vom eigenen Stamm entsprossen und kräftig und edel
„Näher des Griechen Flug rauschende Fittiche schwingt. —
„Wenig noch wird erkannt das Volk, das still und bescheiden
„Aber tieferen Ernsts kühnere Bahnen sich bricht;

[1]) Er wußte, daß er kein Dichter von Gottes Gnaden war; aber die vielen Poesien, die er in Heimlichkeit niedergeschrieben hat und die z. T. erst in unseren Tagen ans Licht gezogen werden, haben bei allen Mängeln einen Vorzug: sie sind gedankenreich und tief. Das Gedicht: „In der Sierra Morena" steht: „Gesammelte Werke." Berlin 1841. Bd. I (Ende).

„Doch sie kommt die vergeltende Zeit, schon winkt sie nicht fern mehr,
„Wo es dem Folgegeschlecht zeichnet den leuchtenden Pfad.
„Nicht mit Waffen wird es, nicht kämpfen in blutigen Kriegen,
„Sicherer herrschet durchs Wort, edler sein schaffender Geist.
„Das nur können die Eltern, nur das allein dir gewähren,
„Daß sie mit deutschem Sinn sorgsam dich nähren und früh; —
„Geh nun, selbst es vollendend, und zeige dem kommenden Enkel,
„Daß dich zum Weichling nicht zeugt' ein entartet Geschlecht."

Man hört schon unter diesen erhabenen Gedanken das sittliche Pathos Fichtes und Arndts dahinrauschen, wenn die Sprache Teutoniens eine Ursprache genannt wird, wenn von Weichlingen und einem entarteten Geschlecht die Rede ist. Und doch treffen wir auch hier wieder auf den Schillerschen Verzicht auf Waffentaten. — Indessen wie eine Ahnung künftiger großer Schicksale klingen doch schon die Worte von der „vergeltenden Zeit" und dem „leuchtenden Pfad". Es folgten für Humboldt die römischen Jahre (1802—8), die sein Wesen in mehr als einem Sinne vollendeten, auch darin, daß sie ihn als Beamten stärker an seinen Staat knüpften, auch darin, daß der Schmerz über Jena und Tilsit in der Ferne sein Herz besonders tief rührte. Schiller hatte noch kurz vor seinem Tode an ihn nach Rom geschrieben[1]: „Der deutsche Geist sitzt Ihnen zu tief, als daß Sie irgendwo aufhören könnten deutsch zu empfinden und zu denken." Schiller sollte nicht mehr erleben, wie der edle Freund 1809/10 und 1813 sein deutsches Denken und Empfinden in Taten umsetzte. Hätte er es erlebt, er hätte es ebenso gelobt wie Goethe und der Freiherr vom Stein.

Die Briefe, die Humboldt, während er als Chef der Sektion für Kultus und Unterricht an der Reorganisation des preußischen Bildungswesens arbeitete, an seine Frau nach Rom schrieb, zeigen klar und deutlich das Erstarken und Erwarmen seiner nationalen Gesinnung. Und gleichzeitig durchdrang ihn in der Atmosphäre der von Stein und anderen ausgehenden Reform-Gedanken und Reform-Arbeit, der Staatsgedanke, dem er sich einst

[1]) Leitzmann S. 321.

in der Ära Wöllner unter Friedrich Wilhelm II. so kühl gegenüber gestellt hatte. Nun dachte er, wenn er Pläne entwarf für die höchsten Zwecke der Menschheit, zugleich auch an die Rückwirkung auf den Staat, und so lesen wir denn in einem Entwurf „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" über das Verhältnis von Staat und Wissenschaft folgende grandiosen Leitsätze, die auch zeigen, in welchem Sinne der Schillersche Gedanke der ästhetischen Erziehung bei Humboldt fortgeführt und umgebildet wurde: „Sobald man aufhört eigentlich Wissenschaft zu suchen, oder sich einbildet, sie brauche nicht aus der Tiefe des Geistes heraus geschaffen, sondern könne durch Sammeln extensiv aneinandergereiht werden, so ist alles unwiederbringlich und auf ewig verloren; verloren für die Wissenschaft, die, wenn dies lange fortgesetzt wird, dergestalt entflieht, daß sie selbst die Sprache wie eine leere Hülse zurückläßt, und verloren für den Staat. Denn nur die Wissenschaft, die aus dem Inneren stammt und ins Innere gepflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist es ebenso wenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu tun."

An Charakteren war das damalige Preußen nicht arm, und die Zeit des Handelns stand vor der Tür: sie sollte das Schillersche Wort des Hymnus „das ist nicht des Deutschen Größe Obzusiegen mit dem Schwert!" glänzend widerlegen. Es kam die Zeit, wo auch an unserer Nation sich das römische Dichterwort erfüllte: Merses profundo, pulchrior evenit! Humboldt selbst, der die Erhebung durch den Geist seiner Reform (1809/10) hatte vorbereiten helfen — wie stark war nicht allein die Beteiligung seiner Lieblingsschöpfung, der Berliner Universität, an dem Freiheitskampfe! — er konnte nun auch als Diplomat an der Herbeiführung des Sieges mitarbeiten, indem er Österreich für die Coalition gewinnen und dem lähmenden Waffenstillstand (Sommer 1813) ein Ende bereiten half. Als dann die Frage der künftigen Gestaltung Deutschlands anfing die Gemüter zu bewegen, da sprach auch Humboldt sich in einer an Stein gerichteten Denkschrift darüber aus. Der Anfang unserer Stelle nimmt polemisch auf eine Ansicht Steins Bezug. Das Ende des Abschnittes erinnert

an die Ideale, die ihm (Humboldt) in seinem Verkehr mit Schiller vorangeleuchtet hatten. Geschrieben ist die Denkschrift hier in Frankfurt, Dezember 1813. „Ein so einseitiger Gesichtspunkt, wie die Sicherung Deutschlands gegen Frankreich allein, darf nie zur Richtschnur bei der Grundlegung zu einem dauernd wohltätigen Zustand für eine große Nation dienen. Deutschland muß frei und stark sein, nicht bloß, damit es sich gegen diesen oder jenen Nachbar, oder überhaupt gegen jeden Feind verteidigen könne, sondern deswegen, weil nur eine, auch nach außen hin starke Nation den Geist in sich bewahret, aus dem auch alle Segnungen im Innern strömen; es muß frei und stark sein, um das, auch wenn es nie einer Prüfung ausgesetzt würde, notwendige Selbstgefühl zu nähren, seiner Nationalentwicklung ruhig und ungestört nachzugehen, und die wohltätige Stelle, die es in der Mitte der europäischen Nationen für dieselben einnimmt, dauernd behaupten zu können." Man sieht, es fehlt auch hier nicht an der universalen Lebensader, deren, um mit Meinecke zu reden, jeder, auch der moderne Nationalstaat bedarf, um verjüngungsfähig zu bleiben; es fehlt auch nicht an der Rechtfertigung vor dem Richterstuhl des höchsten, menschlichen Ideals.

Unser Weg hat uns von dem Geburtstag eines Dichters zur Idee des nationalen Machtstaates geführt. Haben wir da nicht weit Auseinanderliegendes zu nah aneinander geschoben? oder ist nicht vielleicht das Verhältnis des Reichs der Taten zu dem der Poesie gerade umgekehrt? Zuerst die Taten der Helden, dann die Lieder der Dichter? Die Helden der Freiheitskriege geben uns eine Antwort auf diese Zweifel. — Als Gneisenau 1811 seinen Plan zur Vorbereitung eines Volksaufstandes ausgearbeitet hatte, worin er stark an den Idealismus apellierte und den Geistlichen aller christlichen Konfessionen die Aufgabe zuwies, von den Kanzeln herab für den heiligen Krieg zu begeistern, da schrieb der König Friedrich Wilhelm in skeptischer Stimmung an den Rand die ironischen Worte: „Als Poesie gut." Für ihn lagen die Welt der Politik und die der Poesie damals weit auseinander. Gneisenau aber ließ sich nicht irren: „Religion", so eiferte er dagegen, „Gebet, Liebe zum Regenten und zum Vaterland, zur Tugend

sind nichts als Poesie. Keine Herzenserhebung ohne poetische Stimmung . . . Auf Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet. An ihr will ich mich aufrichten mein Lebelang." — So empfand der wackere Verteidiger Colbergs, der Generalstabschef Blüchers. Den großen, geistigen Zusammenhang aber, in dem seiner Zeitgenossen Denken und Handeln mit dem Geist der Zeit und der Seele des deutschen Volkes stand, helfen uns die Worte Schillers erkennen, mit denen wir heute schließen wollen [1]): „Die Dichtkunst führt bei dem Menschen nie ein besonderes Geschäft aus, und man könnte kein ungeschickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag gut besorgt zu sehen. Ihr Wirkungskreis ist das Total der menschlichen Natur, und bloß, insofern sie auf den Charakter einfließt, kann sie auf seine einzelnen Wirkungen Einfluß haben. Die Poesie kann dem Menschen werden, was dem Helden die Liebe ist. Sie kann ihm weder raten, noch mit ihm schlagen, noch sonst eine Arbeit für ihn tun; aber zum Helden kann sie ihn erziehn, zu Taten kann sie ihn rufen und zu allem, was er sein soll, ihn mit Stärke ausrüsten."

[1]) Über das Pathetische. S. 72.

III.

Aus den Fachabteilungen.

Cäsar und sein Schützling Troucillus.

Von Oberlehrer Dr. Friedrich Adami in Frankfurt a. M.

I.

Cäsar erzählt in seinem Bericht über den Helvetierfeldzug b. G. I 19, 3, wie er vor dem Verfahren gegen den Häduerfürsten Dumnorix, von dessen Verräterei er eben gehört, seinen Bruder Diviciacus zu einer Unterredung kommen läßt. Wie vorauszusehen, bittet dieser flehentlich um Schonung seines Bruders, und Cäsar läßt ihm gerne den Eindruck, daß er ihm zu Liebe Gnade für Recht ergehen läßt: bindet er doch so diesen Führer der römerfreundlichen Partei [1]) noch enger an sich. Die Unterredung geht vor sich unter Vermittlung eines besonderen Vertrauensmannes: *cotidianis interpretibus remotis per C. Valerium Troucillum, principem Galliae provinciae, cui summam omnium rerum fidem habebat, cum eo conloquitur.*

Im zweiten Teil desselben Buches, bei der Darstellung des Feldzugs gegen Ariovist, erzählt Cäsar b. G. I 47, 4, wie er als Gesandten, kurz vor der Entscheidungsschlacht, einen M. Metius schickt und mit ihm *C. Valerium Procillum, C. Valerii Caburi filium, summa virtute et humanitate adulescentem, cuius pater a C. Valerio Flacco* [2]) *civitate do-*

---

[1]) Die Nachwelt hat seine auf Romanisierung gerichteten Bestrebungen gewürdigt: die Bürger von Autun, der angeblich alten Häduerstadt, haben ihm, nicht seinem römerfeindlichen Bruder, ein Denkmal gesetzt. Freilich, auch dem großen Freiheitskämpfer Vercingetorix hat sich die Bewunderung zugewandt; auch ihm sind Denkmäler errichtet auf dem Mt. Gergovie, in Clermont-Ferrant, in Alice-St. Reine und auf der Terrasse von St. Germain en laye.

[2]) Statthalter der Provinz Gallien i. J. 83 v. Chr.

natus erat; et propter fidem et propter linguae Gallicae scientiam. Die beiden Gesandten werden von Ariovist in Ketten gelegt I 48, nach der Schlacht bei der Verfolgung gerettet, den letzteren befreit Cäsar selbst, worüber er große Freude empfindet; denn I 53, 6: *hominem honestissimum provinciae Galliae, suum familiarem et hospitem ereptum ex manibus hostium sibi restitutum videbat.*

Die beiden zuletzt ausgeschriebenen Stellen ergeben als Personale des Gesandten: *summa virtute et humanitate adulescentem* (I 47, 4), *hominem honestissimum provinciae Galliae, suum familiarem et hospitem* (I 53, 6); betont wird seine *fides* und *linguae Gallicae scientia* (I 47, 4).

Vergleicht man dieses Personale des Gesandten mit dem des Vertrauensmannes im Helvetierfeldzug, so ergibt sich eine deutliche, nicht zu leugnende Übereinstimmung. Man halte nur gegenüber:

I 19, 3	I 47, 4 + I 53, 6
principem Galliae provinciae	*hominem honestissimum provinciae Galliae*
cui summam omnium rerum fidem habebat	*propter fidem*
familiarem suum	*suum familiarem et hospitem*
cotidianis interpretibus remotis ... per eum conloquitur	*propter linguae Gallicae scientiam*

In allen Punkten geht das Personale des Vertrauensmannes in dem des Gesandten auf: in der angesehenen Stellung, die er bei den Galliern der Provinz genießt, in der Vertrauensstellung bei Cäsar, dessen Familiaris er genannt wird, in seiner Fähigkeit zum Dolmetscher. Es wäre höchst seltsam, wenn sich zwei C. Valerius mit so übereinstimmenden Personalien in der nächsten Umgebung Cäsars befunden hätten. Es ist vielmehr offenbar, daß jener Vertrauensmann mit dem Gesandten identisch ist.

Das hat man schon früh gesehen, und Aldus Manutius (1459—1515) gab denn auch dem Manne an allen 3 Stellen dasselbe Cognomen, in der Form *Procillus.* Aber in der neueren Zeit hat man wieder darin geändert, die Identifikation des Vertrauensmannes und des Gesandten schien zweifelhaft, aus folgen-

den Erwägungen heraus. Man sagt:[1] *„Auch heisst er (der Gesandte) adulescens, während das, was an unserer Stelle* (I *19, 3) von Troucillus gesagt wird, eher auf einen Mann in vorgerücktem Alter schliessen lässt.“* Nun ist ein *adulescens* ein Mann bis zu 30 Jahren; warum soll solches Alter eine Verwendung als Vertrauensmann ausschließen? Ferner nennt Cäsar diesen *adulescens* (den Gesandten) an der andern Stelle I 53, 6 *hominem honestissimum provinciac Galliae;* an dieser Stellung also machte die *adulescentia* nichts aus. Endlich, welch wichtige Aufgaben werden nicht in eben diesem ersten Kriegsjahre dem P. Crassus *adulescens* übertragen und von ihm durchgeführt oder später (VI 29, 2) dem C. Volcacius Tullus *adulescens.* Die *adulescentia* also des Galliers bildet keinen stichhaltigen Einwand gegen die Identifikation. Ernsthafter könnte der andere erscheinen, daß *„jener Procillus c. 47, 4 deutlich als ein bisher noch nicht Erwähnter eingeführt wird“*. Man vermißt also einen Zusatz, wie etwa: *quem supra commemoravimus.* Nun, wer etwa auf dem Standpunkt Chr. Eberts[2]) steht, daß Cäsar den Helvetierfeldzug und den Krieg gegen Ariovist erst geraume Zeit nacheinander geschrieben habe, könnte versucht sein, das Fehlen der Rückverweisung an unsere Stelle als ein willkommenes Argument für seine Ansicht anzusprechen. Ich möchte diesen Schluß nicht ziehen. Denn in Bezug auf solche ausdrückliche Rückverweisungen[3]) ist das erste Buch überhaupt viel sparsamer als die übrigen; sie fehlen auch sonst da, wo man sie erwarten könnte, etwa I 8, 1 auf I 6, 4 oder I 41, 4 *per Diviciacum, quod ex Gallis ei maximam fidem habebat* auf I 19, 2, sodaß aus dem Fehlen der Verweisung nichts gegen den oben geführten, klaren Beweis der Identifikation gefolgert werden kann. Und dann erklärt sich die nochmalige ausführliche, unter Hinzufügung der Filiation verstärkte Einführung des Mannes I 47, wie mit Recht in der Diskussion[4]) hervorgehoben wurde, vollkommen

---

[1]) Caes. b. G. erkl. von Kraner-Dittenberger, Krit. Anhang zu I 19, 3.

[2]) Chr. Ebert, Über die Entstehung von Cäsars „Bellum Gallicum“. Diss. 1909. S. 47 f.

[3]) Über die Form dieser Rückverweisungen vgl. A. Klotz, Cäsarstudien 1910, S. 8 ff.

[4]) die sich an den Vortrag (2. März 1911) anschloß.

daraus, daß er hier, wo er als Gesandter des römischen Statthalters ins Lager des Feindes geschickt wird, einen besonders offiziellen Charakter erhalten und seine Festnahme durch Ariovist als besonders schwere Rechtsverletzung erscheinen soll.

II.

Ist somit die Identifikation festgestellt, so bleibt noch die Frage, wie lautete das Cognomen des Galliers? *Troucillus*, wie Holder (vgl. Dittenberger a. O.) bei der ersten Erwähnung I 19, 3 aus dem überlieferten *Troucillus* oder *Troaucillus* wiederhergestellt hat, oder *Procillus*, wie an den beiden anderen Stellen steht, und wofür sich einst Manutius entschied? Man wird nicht das ziffermäßige Überwiegen der zweiten Form als beweisend ansehen wollen. *Troucillus* aber ist ein gut gallischer Name. Er kommt vor z. B. auf einer Grabschrift in Noricum C. I. L. III 5037 und ebenso aus dem Gebiet der kottischen Alpen C. I. L. V 7269 und 7287.[1]) *Procillus* dagegen ist, soweit ich sehe, als Name nicht zu belegen; aber weil er wegen der Anfangssilbe *pro* lateinischer klingt, mag es gekommen sein, daß er sich an jenen 2 Stellen I 47, 4 und I 53, 6 an Stelle des weniger verständlichen *Troucillus* gesetzt hat; es könnte z. B. ein reiner Verhörfehler sein; eine Hs. hat I 53, 6 *Valcillus*; die Vorsilbe des Cognomens war dem Schreiber offenbar ganz unverständlich; auch das begreift man bei *Troucillus* eher als etwa bei *Procillus*. Es kommt weiter hinzu, daß die so gefundene Nomination *C. Valerius Troucillus*, wobei also das Gentile das des Verleihers des römischen Bürgerrechts *L. Valerius Flaccus* ist, und das Cognomen eine gallische Namensform, vielleicht etwas latinisiert, beibehält, sehr gut zusammengeht mit der Nomination, die der Bruder unseres Mannes führt: *C. Valerius Domnotaurus* b. G. VII 65, 2. Auch er hat in seinem Cognomen eine gallische Namensform,[2]) vielleicht latinisiert, beibehalten. Schließlich auch der Vater der Beiden *C. Valerius Caburus* zeigt im Cognomen[3]) dasselbe Verfahren. Dieses Verfahren ist aber

[1]) Weitere Belege bei A. Holder, Altkeltischer Sprachschatz II 1904, s. v. *Troucillus*.

[2]) Vgl. Holder a. O. I s. v. *Donnotaurus*.

[3]) Vgl. Holder a. O. I s. v. *Caburus*.

durchaus nicht eine Eigenart dieser Familie; vielmehr führen die römischen Bürger peregrinen Ursprungs als Cognomina häufig ihre alten Individualnamen;[1]) ja, der Kaiser Claudius gestattete den Anaunern bei ihrer Aufnahme in das römische Bürgerrecht ausdrücklich, ihre einheimischen Namen zu behalten C. J. L. V 5050, 36 f. So gibt es denn auch unter Weiterführung des griechischen Namens z. B. einen *C. Valerius Chresimus* oder *Chrysanthos* u. a. Unsern Gallier also werden wir mit Recht *C. Valerius Troucillus* nennen, und so ist an allen 3 Stellen zu schreiben.

III.

Es ist ein klares und deutliches Bild, das wir von Vater und Söhnen erhalten. Der Vater *C. Valerius Caburus* erhielt das Bürgerrecht, sicher nicht ohne große Vermittlerdienste, die er dem *L. Valerius Flaccus* geleistet, vererbte Stellung und Gesinnung auf seine Söhne; sie heißen beide *principes civitatis* und vielleicht darf man aus VII 65, 2 schließen, daß sie Helvier waren; sie nahmen bei Cäsar dieselbe Stellung ein, die wir für ihren Vater bei Flaccus voraussetzen dürfen, und mögen sich schon ganz romanisiert haben. Aber das Galliertum, meine ich, können sie beide nicht verleugnen. Denn wenn der alte Cato[2]) urteilte: *pleraque Gallia duas res industriosissime persequitur: rem militarem et argute loqui*, Fechten und Esprit, wie es Mommsen übersetzt, so darf die *res militaris* dem C. Valerius Domnotaurus zugebilligt werden: als energischer Parteigänger Cäsars sucht er die Gabaler und Arverner abzuwehren, die zur Unterstützung der Operationen des Vercingetorix in die Provinz einfallen, und findet dabei den Heldentod. Das *argute loqui* aber finde ich bei unserem Troucillus. Wie berichtet er seinem Gönner und Befreier Cäsar über sein Abenteuer im Germanenlager I 53, 5? *„Dreimal befragten sie die Losstäbchen, ob ich gleich verbrannt oder auf spätere Zeit aufgespart werden sollte: sortium beneficio incolumem se esse, durch die hohe Gnade der — Losstäbchen bin ich gerettet.“* *Beneficium* in solchem Zusammenhang verlangte doch wohl nach gewöhnlichem Empfinden

[1]) Vgl. Hübner, Römische Epigraphik 40, Abschn. 5.
[2]) Cato orig. II fr. 2. Jordan.

deorum als Attribut:[1]) *durch die hohe Gnade der Götter*; aber es einer Sache[2]) beizulegen, es den Holzstäbchen zuzusprechen, es auf die Formel *sortium beneficio incolumis sum* zu bringen, ist Persiflage. Ein bischen Snobismus, der über Götter erhaben ist, ein bischen Kulturblasiertheit, die sich über den primitiven Holzstäbchenbetrieb in Kapitalsachen moquiert, — als Spion war er ja festgenommen — aber Esprit! *argute loquitur!* Und Cäsar war dafür nicht unempfänglich und liebenswürdig genug, dieses bon mot seines Schützlings der Mit- und Nachwelt nicht zu entziehen. Es war vielleicht eine Augenblickslaune, aber es gab doch auch einen fröhlichen Farbenton zum Abschluß des ganzen Gemäldes von dem recht ernsten und gefährlichen Zusammenstoß, den er glücklich und erfolgreich hinter sich hatte.[3])

---

[1]) Vgl. z. B. b. G. V 52, 6 *quod beneficio deorum immortalium et virtute eorum expiato incommodo neque . . . neque ipsis longior dolor relinquatur.*

[2]) Vgl. Thesaurus linguae latinae s. v. *beneficium* Sp. 1887 f.; der Ausdruck *sortium beneficio* steht völlig vereinzelt da. Nur Hirtius, der Fortsetzer Cäsars, der sich „*in vielen Einzelheiten diesem Vorbild anzupassen*“ versucht, vgl. Klotz a. O. S. 160, hat offenbar in Nachahmung des *sortium beneficio*, VIII 20, 2 ein *silvarum beneficio casum evitaverant* gewagt. Das Gewöhnliche ist durchaus, daß eine Person als Attribut gesetzt ist. Die Stelle bei Seneca, bei dem die Ausdrucksweise schon häufiger ist, contr. I praef. 16 in der Schilderung des Rhetors Latro Porcius *vox robusta, sed sordida . . .; beneficio tamen laterum extollebatur* ist leicht ironisch gefärbt.

[3]) Dieselbe Absicht, einen Scherz zu machen, findet man mit Recht bei Cäs. b. G. I 18, 6 in dem Ausdruck *largiter posse,* wo er von der politischen Stellung des Dumnorix bei den Häduern erzählt; er sagt nicht *multum, plurimum,* auch nicht *large,* sondern *largiter;* ein vulgärer Ausdruck, ein Terminus vom römischen Ambitus, um humoristisch zu wirken. Vgl. J. C. Rolfe, The classical journal VI 2 und Draheim, Wo. f. Kl. Ph. 1911, 510.

Die vormundschaftsgerichtliche Sorge für die Person.

(Entwicklung der Praxis.)

Von Dr. F. Rothschild, Amtsgerichtsrat in Frankfurt a. M.

Die Sorge für die Person war einst das Stiefkind der vormundschaftsgerichtlichen Fürsorge, die sich vorwiegend der Sorge für das Vermögen widmete. Erst seit die Erkenntnis ihrer sozialen Bedeutung in weitere Kreise gedrungen, seit etwa Anfang dieses Jahrhunderts hat sich dies geändert. Zeitlich fiel dies ungefähr mit der Einführung des B.G.B. zusammen, das eine Betätigung auf diesem Gebiete durch eingehende Behandlung der Materie und durch Erweiterung der Macht des Vormundschaftsrichters — besonders über eheliche Kinder — förderte.

Ich will hier nicht die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen erörtern, auch nicht darstellen, wie sie in der Praxis gehandhabt werden; die Praxis gestaltet sich je nach der Individualität des Vormundschaftsrichters sehr verschieden. Ich will im wesentlichen auch nicht die höchstrichterlichen Entscheidungen beleuchten, die zum Teil den praktischen Bedürfnissen entschieden Rechnung tragen. Ich will vielmehr drei Punkte herausgreifen, von denen aus im großen und ganzen das Gebiet der Sorge für die Person überblickt werden kann: die Auswahl des Vormunds, der § 1666 B.G.B. und das Fürsorgeerziehungsgesetz, das Jugendgericht. Während bei dem zweiten Punkt sich ergeben wird, daß bei den widersprechenden Entscheidungen der verschiedenen beteiligten Behörden eine Lösung der Schwierigkeiten nur im Wege der Gesetzgebung möglich ist, ist bei den beiden anderen zu zeigen, wie die Praxis der Untergerichte über das geltende Recht hinausgeschritten ist und Einrichtungen geschaffen hat oder hat schaffen helfen, die geeignet sind, Bedürfnisse der Praxis zu befriedigen.

A. Die Auswahl des Vormunds (Pflegers, Beistands), speziell der „Berufsvormund".

Die Auswahl des Vormunds ist wichtiger, als man gemeinhin glaubt; unter Führung eines ungeeigneten Vormunds gerät die Vormundschaft bald auf ein totes Geleise, und in der Tat schlummern dort zahllose Vormundschaften. Diese Gefahr ist um so größer, je weniger häufig und genau der Richter den Vormund, der seine Funktionen selbständig auszuüben hat, kontrolliert. Die Praxis lehrt, daß der Vormund versagt, wo die Kontrolle unzuverlässig ist.

Die Aufgaben des Vormunds sind hinsichtlich der Sorge für die Person sehr schwierig. Hier fehlen nach der Natur der Sache die Detailvorschriften, die für die Vermögensverwaltung gegeben sind, hier fehlt die durch regelmäßige Rechnungslegung bedingte Kontrolle. Dem Vormund liegt die Erziehung des Mündels ob. In den ersten Lebensjahren handelt es sich um die körperliche Pflege. Wie schwer ist schon die Beschaffung einer dauernden guten Pflegestelle, wenn es an Geld mangelt! In späteren Jahren hat der Vormund die geistige Erziehung zu überwachen, für regelmäßigen Schulbesuch zu sorgen, das Mündel bei der Berufswahl zu beraten, bei der Ausbildung zu überwachen. Die Schwierigkeit der Aufgabe wächst, wenn das Mündel gefährdet, wenn es vielleicht schon verwahrlost oder auch wenn es geistig minderwertig ist.

Wie wird der Vormund ausgewählt, der solchen Aufgaben gerecht werden soll? Er wird, von Ausnahmefällen abgesehen, vom Waisenrat vorgeschlagen aus dem Kreis der Verwandten, Bekannten, Nachbarn und zwar ohne die nötige genaue Prüfung auf seine Eignung. Dem Waisenrat fällt es schon ohnedies schwer, genügend Vormünder zu finden. Diese rekrutieren sich fast ausschließlich aus dem Mittelstand, für den dies eine schwere Belastung bedeutet. Die unteren Klassen scheiden wegen der für sie mit der Zeitversäumnis verbundenen Schädigung aus, die Angehörigen der oberen Stände suchen sich den Unbequemlichkeiten — leider — vielfach zu entziehen. Ein solcher Vormund versagt nun, sobald Schwierigkeiten auftreten; entweder muß der Richter, was nicht seines Amtes, die ganze

Arbeit tun, so daß der Vormund nur ausführendes Organ wird, oder es geschieht überhaupt nichts.

Diesem Laienvormund (oder auch Einzelvormund) gegenüber steht nun die Klasse der Berufsvormünder. „Berufsvormund" ist ein modernes Schlagwort; es übt eine erstaunliche Anziehungskraft aus. Jede Gruppe reklamiert den Namen eines Berufsvormunds speziell für sich. Da die Gesetzgebung (des Reichs und Preußens) den Ausdruck nicht kennt, so herrscht hier die größte Begriffsverwirrung. Wer daher von Berufsvormund spricht, muß zunächst erläutern, was er darunter verstanden wissen will. Ich fasse den Begriff im weitesten Sinne und nenne Berufsvormund jeden, der sich berufsmäßig mit der Übernahme von Vormundschaften befaßt, der infolgedessen auch eine berufsmäßige Ausbildung besitzt. Ihm stelle ich jenen oben genannten Laienvormund, der keine spezielle Ausbildung besitzt, der nur eine oder einzelne Vormundschaften führt (deshalb auch Einzelvormund) gegenüber.

Die Berufsvormundschaften zerfallen in zwei Gruppen:

Die gesetzlichen Vormundschaften, bei denen der Vormund kraft Gesetzes, ob er will oder nicht, und ohne besondere Bestellung das Amt erhält unter Fortfall des etwa früher bestellten Vormunds, und

Die Sammelvormundschaften, bei denen eine beliebige Person, die sich, aus welchen Gründen immer, dieser Beschäftigung widmet, zahlreiche Vormundschaften in sich vereinigt, sammelt.

1. Von der gesetzlichen Vormundschaft gibt es zwei Arten, die Anstaltsvormundschaft (der Leiter einer Anstalt wird unter gewissen Voraussetzungen Vormund über seine Zöglinge), über die ich wegen ihrer verhältnismäßig geringen Bedeutung hinweggehe, und die Armenamtsvormundschaft (auch Generalvormundschaft genannt). Letztere wird nach Art. 78 § 4 Pr. A. G. z. B.G.B. durch Ortsstatut angeordnet. Ein solches ist für Frankfurt erlassen und bestimmt im wesentlichen, daß der Vorstand des Armenamts Vormund für die voraussichtlich dauernd öffentlich unterstützten Mündel ist, die unter Aufsicht des Amts verpflegt und erzogen werden. Der Grund für Einführung der Armenamtsvormundschaft war einmal der Mangel an geeigneten Vormündern, sodann der durchaus

berechtigte Wunsch der Armenbehörden, in Fällen, in denen sie Mündel unterstützen, selbst Vormund zu werden, um nicht durch unverständige oder lässige Vormünder behindert zu sein. Auf zahlreiche, interessante Streitfragen, zu denen die Generalvormundschaft Anlaß gegeben, kann ich hier nicht eingehen. Darauf aber ist hinzuweisen, daß hier Interessengegensätze unausbleiblich sind. Der Vorstand des Armenamts vertritt in dieser Eigenschaft die Ansprüche des Ortsarmenverbands gegen das Mündel, in seiner Eigenschaft als Generalvormund die Interessen des Mündels, das, wiewohl unterstützt, nicht ganz vermögenslos zu sein braucht. Hier stets einen Pfleger zu bestellen, ist nicht angängig, auch gesetzlich nicht geboten. Gibt auch die Stellung des Generalvormunds die Gewähr dafür, daß die Interessen des Armenamts nicht in kleinlicher Weise verfolgt werden, so ist doch schon der Verdacht, daß bei der Verwaltung des Mündelvermögens fiskalisch verfahren werden könnte, für alle Teile äußerst peinlich. Nach meiner Kenntnis der hiesigen Verhältnisse wird für die unter Generalvormundschaft stehenden Mündel gut gesorgt; sie werden in den Pflegestellen genau und häufig kontrolliert, erhalten, wenn sie in Stellung treten, eine gute Ausstattung; sobald sie Geld verdienen, wird ihnen ein Sparkassenbuch angelegt. Bei Schulentlassenen, die sich schlecht führen, scheint freilich der notwendige Zusammenhang zwischen Vormund und Mündel öfters verloren zu gehen.

2. Während es nur diese zwei Arten von gesetzlichen Vormundschaften geben kann, können Sammelvormundschaften in beliebiger Zahl eingerichtet werden. Die wichtigste der Frankfurter Sammelvormundschaften ist die des Vereins Kinderschutz, über die ich in aller Kürze historisch berichten muß. Die in der privaten Wohltätigkeit bei der „Zentrale für private Fürsorge" gemachten Erfahrungen gaben Anlaß zur Gründung des Vereins Kinderschutz, der mit der „Zentrale" durch Personalunion der Vorsteher verbunden ist.

Der „Verein Kinderschutz" hat sich anfänglich nur der unehelichen Kinder, aber nicht nur der Alimentenansprüche, sondern mit gleichem Eifer und mit gleichem Erfolg auch der Sorge für die Person angenommen; er hat später seine Fürsorge auf die gefährdeten und verwahrlosten Jugendlichen aus-

gedehnt. Diese letztere Tätigkeit ist jetzt sein ausschließliches Arbeitsgebiet; seine segensreiche Wirksamkeit für die Unehelichen hat er mangels genügender Geldmittel und ausreichender Unterstützung durch die Stadt vollkommen einstellen müssen. Neben diesem interkonfessionellen Verein existieren zahlreiche konfessionelle Sammelvormundschaften, unter denen ich die wichtigsten nenne: Der Charitas-Verband, der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen pp., die jüdische Sammelvormundschaft. Daneben ist der Inspektor des Waisenhauses Sammelvormund für die von dieser Anstalt aufgenommenen Kinder. Eine besondere Sammelvormundschaft für (entmündigte) Trinker „Trinkerfürsorge" ist dem Verein Kinderschutz angegliedert. Außerdem gibt es eine Sammelvormundschaft beim Waisen- und Armenamt (nicht zu verwechseln mit der Armenamtsvormundschaft), die sich ausschließlich mit der Verfolgung der Alimentenansprüche unehelicher Kinder befaßt. Sie wurde eingerichtet, als der Verein Kinderschutz, wie oben erwähnt, sein Arbeitsgebiet einschränkte. Da dieser Sammelvormund die Sorge für die Person nicht übernimmt, so erhalten die unehelichen Kinder meist zwei Mitvormünder. Eine weitere Sammelvormundschaft (Pflegschaft) ist insofern beim Waisen- und Armenamt eingerichtet, als ein besonderer Beamter für kleinere Pflegschaften zur Erwirkung einer Invalidenrente, für Vermögensauseinandersetzungen (§ 1669 B.G.B.) und ähnliche Fälle, zur Verfügung gestellt wird. Auf die vermögensrechtlichen Sammelvormundschaften kann ich hier nicht näher eingehen.

Für das, was die Berufsvormundschaft leisten kann, ist der Verein Kinderschutz vorbildlich. Seine Arbeitsweise kann ich hier nur andeuten. Die an Ort und Stelle vorzunehmenden Ermittlungen, die stets zuverlässig sind, läßt er durch festangestellte Rechercheure machen; eine hiermit gleichfalls beschäftigte Frau ist auch vom Polizei-Präsidium angestellt und macht für beide die Ermittlungen. Freiwillige Mitarbeiter überwachen neben den beruflichen Helfern die Mündel des Vereins. Ein Arzt (Psychiater) untersucht die Kinder, bei denen der Verdacht besteht, daß sie geistig nicht normal sind. Der Verein arbeitet Hand in Hand mit den Schulen, die ihn mit Auskünften unterstützen und sich Rat bei ihm erholen. Die segens-

reiche Tätigkeit des Vereins, ohne dessen Hilfe der Vormundschaftsrichter gar nicht mehr arbeiten kann, zeigt sich besonders bei der Sorge für die gefährdeten und verwahrlosten Kinder, wozu ich jetzt übergehe.

B. § 1666 B.G.B. und Fürsorgeerziehung.[1])

Hier sind einige Vorbemerkungen am Platz. Der Laie — und hierzu rechne ich in diesem Zusammenhang alle diejenigen, die in der praktischen vormundschaftlichen Arbeit nicht zu Hause sind — ist geneigt, die ganze Tätigkeit des Vormundschaftrichters im Kampf gegen die Verwahrlosung darin zu erblicken, daß F. E. angeordnet wird, und gegen die F. E. führt der Laie deren schlechte Resultate ins Feld.

Aber abgesehen davon, daß nach der Statistik diese garnicht schlecht sind, so wird bei diesem Urteil das Material vergessen, das in F. E. kommt. Nur solche Kinder kommen in F. E., die ohne sie zu Grunde gingen; jeder Zögling, der gerettet wird, konnte nur durch F. E. gerettet werden. Es mag freilich sein, daß nicht alle Anstalten auf der Höhe stehen, wenngleich schwere Verfehlungen gegen die Zöglinge glücklicherweise zu den verschwindenden Ausnahmen gehören. Auf eine Besserung muß hingearbeitet werden. In den Anstalten sollten nicht zu viele Kinder zusammengedrängt sein. Die Anstalt sollte — und dies geschieht immer mehr — soweit es sich nicht um die schlechtesten Elemente handelt, nur ein Durchgangsstadium sein.

Und weiter: Die Tätigkeit des Vormundschaftsrichters auf diesem Gebiet besteht durchaus nicht allein in der Anordnung von F. E. Nichts ist bedenklicher, als in der F. E. ein Allerweltsheilmittel zu sehen und sie in Hurrahstimmung anzuordnen. Die Eile, die dem Richter in F. E. Sachen anempfohlen wird, kann — mißverstanden — diese Ansicht hervorrufen. Gewiß gibt es Fälle, wo F. E. sofort angeordnet werden muß, wo auch eine kleine Verzögerung von Schaden ist. Aber weit zahlreicher sind die Fälle, wo der Vormundschaftsrichter durch Anwendung geeigneter Mittel, insbesondere durch eine je nach Lage des Falles individuell zu gestaltende

---

[1]) Im folgenden „F. E.".

Aufsicht die F. E. vermeiden kann. Sehr gute Erfolge habe ich dadurch erzielt, daß ich ein F. E. Verfahren eingeleitet und es unter gleichzeitiger Beaufsichtigung des Kindes (und damit zugleich seiner Eltern!) auf kürzere oder längere Zeit eingestellt habe. Meist konnte das Verfahren schließlich definitiv ohne F. E. beendet werden, und manche Kinder, die nach ihrer ganzen Veranlagung bei Anstaltserziehung zu Grunde gegangen wären, konnten auf diese Weise gerettet werden. Glückt dies nicht, so wird doch wenigstens bei ständiger Überwachung des Mündels der rechte Moment für die Anordnung der F. E. nicht versäumt. Soviel zur Zerstreuung weitverbreiteter Vorurteile; ich komme nunmehr zum Verhältnis von F. E. und § 1666 B.G.B.

Nach § 1666 B.G.B. hat der Vormundschaftsrichter zum Schutz gefährdeter Kinder einzuschreiten, wenn die Gefährdung auf einem Verschulden der Eltern (Mißbrauch der Sorge für die Person, Vernachlässigung des Kindes usw.) beruht. Das Vormundschaftsgericht kann alle zur Verhütung der Gefahr erforderlichen Maßnahmen anordnen, in letzter Linie den Eltern die Sorge für die Person aberkennen und die Unterbringung des Kindes in einer geeigneten Familie oder Anstalt verfügen. Nach dem F. E. Gesetz kann, abgesehen von anderen Fällen, in denen das Gesetz Platz greift, dann eingeschritten werden, wenn diese Voraussetzungen des § 1666 B.G.B. gegeben sind und wenn weiter F. E. zur Verhütung der Verwahrlosung geboten, d. h. das letzte Mittel ist. Nun ist im Falle des § 1666 B.G.B. eine Verwahrlosung regelmäßig zu befürchten; es unterscheidet sich also eine Anordnung aus § 1666 B.G.B. gegenüber der F. E. nur dadurch, daß im letzteren Falle die weitere Feststellung nötig ist, daß andre Mittel, insbesondere aber diese Anordnung aus § 1666 B.G.B. nicht zum Ziele führen. Wann aber führt eine Anordnung aus § 1666 nicht zum Ziel? Wenn keine Geldmittel zur Ausführung dieser vormundschaftsgerichtlichen Verfügung vorhanden sind, wenn die Eltern arm sind, wenn die nötigen Mittel nicht durch Vereine usw. aufgebracht werden. Während nämlich der F. E. Beschluß vom Kommunalverband ohne Rücksicht darauf, ob Ersatz der Kosten zu erlangen ist, ausgeführt wird, steht ein Beschluß aus § 1666 B.G.B. auf dem Papier,

wenn das Mündel arm ist. Aber hat dann nicht der Armenverband einzugreifen? Nach preußischem Recht hat er für Obdach, Unterhalt und Krankenpflege aufzukommen, dagegen zweifellos nicht für Kosten der Erziehung. Ist also bereits eine Verwahrlosung eingetreten, die Erziehungskosten nötig macht, so hat der Armenverband nicht einzutreten. Wie aber dann, wenn das Kind gutartig ist, wenn dem Kind damit geholfen ist, daß es bei einer ordentlichen Familie Obdach und Unterhalt erhält, wenn also besondere Aufwendung für die Erziehung nicht nötig sind? Der Vormundschaftsrichter weist durch den Beschluß, durch den er den Eltern die Sorge für die Person entzieht, das Kind aus der elterlichen Familie heraus; jetzt steht es auf der Straße, hat weder Obdach noch Unterhalt. In diesem Falle hat allerdings nach der m. E. unzweifelhaft richtigen Ansicht der Armenverband aufzukommen. Und in der Tat haben früher auch die Mehrzahl der Armenverbände diesen Standpunkt eingenommen, sodaß also nur dann, wenn besondere Aufwendungen für die Erziehung nötig waren, mit anderen Worten, wenn das Kind bereits verwahrlost war, die Anwendung des § 1666 B.G.B. versagte.

Dieser Rechtszustand änderte sich aber in dem Augenblick, als das Oberverwaltungsgericht in der berühmt gewordenen Entscheidung vom 11. Februar 1908 den Satz aufstellte: Der Armenverband hat nur in dem Falle einer natürlichen Hilfsbedürftigkeit einzutreten; wird die Hilfsbedürftigkeit durch das Vormundschaftsgericht künstlich geschaffen, so geht dies dem Armenverband nichts an. Diese Entscheidung, der sich die Armenverbände anschlossen, hatte zur Folge, daß auch für gefährdete arme Kinder Maßregeln aus § 1666 B.G.B. praktisch undurchführbar wurden. Deshalb griff der Vormundschaftsrichter zum „letzten Mittel", zur F. E. Nun aber kam das Kammergericht, zeigte in wiederholten ausführlichen Entscheidungen die Unrichtigkeit dieser Darlegung und folgerte schließlich, die Anordnung der F. E. sei unzulässig, weil ja noch ein andres Mittel, die Maßregel des § 1666, gegeben sei, die durchgeführt werden müsse, aber durch das Verhalten der Armenverbände praktisch undurchführbar ist.

Hierdurch ist ein Zustand geschaffen, dem nur durch die Gesetzgebung abgeholfen werden kann. Zeitungsnachrichten

zufolge soll in der Weise Hilfe geschaffen werden, daß F. E. in solchen Fällen für zulässig erklärt wird. Damit sind freilich nur die Hauptschäden beseitigt. Dem, der weniger genau zusieht, mag es scheinen, daß es ganz gleichgiltig sei, ob im Einzelfall aus § 1666 oder aus F. E. Gesetz vorgegangen werde. Doch sind mit der F. E. anders als bei Maßregeln aus § 1666 B.G.B. Mängel verbunden, auf die ich aufmerksam machen muß. Wir haben das Wort „Zwangserziehung" in „Fürsorgeerziehung" abgeändert, um ihm den übeln Beigeschmack zu nehmen. Tatsächlich haftet aber — man mag es bedauern, aber es ist so — auch der F. E. ein gewisser Makel an. Ist es schon betrübend, daß hierdurch solchen Minderjährigen, die durch eignen schlechten Lebenswandel in F. E. kommen, ihr Fortkommen erschwert wird, wie viel trauriger, wenn man ganz gutartige Kinder, die man von Hause wegnehmen mußte, vielleicht weil der Vater sie in der Trunkenheit mißhandelte, zu Fürsorgezöglingen stempelt? Auch darin erblicke ich unter Umständen einen Nachteil, daß, wenn einmal F. E. angeordnet ist, der Vormundschaftsrichter jeden Einfluß auf das Schicksal des Minderjährigen, der ihm vielleicht seit Jahren bekannt ist, verliert; ob er in eine Anstalt oder in Privatpflege kommt, wann er seiner Familie zurückgegeben wird, liegt nun in Händen des Landeshauptmanns. Schließlich sei erwähnt, daß sich bei Anwendung des F. E. Gesetzes im interlokalen Verkehr (zwischen verschiedenen Bundesstaaten) nicht unerhebliche Schwierigkeiten ergeben haben.

Der Vollständigkeit halber und um Mißverständnisse zu vermeiden, will ich noch erwähnen, daß F. E. noch in anderen als den angeführten Fällen möglich ist und daß trotz der genannten Entscheidungen auch unvermögenden Kindern gegenüber ein gewisser Raum bleibt für die Anwendung des § 1666 B.G.B. insbesondere durch Einschränkung der elterlichen Gewalt.

C. Das Jugendgericht.

Das Problem des Jugendgerichts kann ich hier nicht von Grund aus erörtern, sondern nur in einzelnen Richtungen beleuchten. Wenn ich eingangs sagte, daß die Praxis neue

Wege beschritten habe, so gilt dies vor allem vom Jugendgericht. Seine Einführung hat das Strafverfahren gegen Jugendliche prinzipiell umgestaltet und zwar derart, daß — mit einer kleinen Übertreibung — aus dem Strafverfahren ein Erziehungsverfahren im Rahmen des Strafprozesses geschaffen wurde. Dieser Rahmen ist zwar nicht gesprengt, aber er ist gedehnt und gepreßt worden.

Ich kann wichtige Äußerlichkeiten nur streifen; ich erwähne die (örtliche oder zeitliche) Trennung der Verhandlungen gegen Jugendliche und Erwachsene; ich mache darauf aufmerksam, daß der Jugendrichter die Verhandlung in einem ganz andern Ton als der Strafrichter durchführt, der Jugendliche soll und wird nicht den Eindruck bekommen, daß er der „Angeklagte", eine wichtige Persönlichkeit, sei. Schwierig ist die Lösung der Frage nach der Stellung von Staatsanwalt und Verteidiger. Ihrem Wesen nach passen sie in ein Strafverfahren, nicht aber in ein Erziehungsverfahren. Immerhin wird sich der Staatsanwalt, der stets vor dem Jugendgericht auftritt, leichter den veränderten Verhältnissen anpassen, als ein selten auftretender Verteidiger. Vom Staatsanwalt wird man wünschen müssen, daß sein Antrag nicht erheblich über die demnächst auszusprechende Strafe hinausgeht, sonst wirkt diese wie ein halber Freispruch. Für ein Plaidoyer des Verteidigers ist kein Raum in diesem Verfahren; daß man dem Jugendlichen, der erzogen werden soll, alle Gründe, die ihn entschuldigen, die seine Missetat möglichst verkleinern, vorhält, widerspricht dem verfolgten Zweck: durch die Bestrafung zu erziehen. Zumeist liegen übrigens Tat- und Rechtsfrage einfach; dann bedarf der Jugendliche keines Verteidigers; der Jugendrichter, der die Strafe als Erziehungsmittel betrachtet, ist sein bester Verteidiger. Dies zeigt sich deutlich bei einer Vergleichung der früher und der jetzt erkannten Strafen; sie fallen jetzt wesentlich milder aus; in Fällen, in denen früher auf Freiheitsstrafe erkannt wurde, wird jetzt vielfach — nicht immer — ein Verweis erteilt. Soweit aber zu Freiheitsstrafe verurteilt wird, tritt regelmäßig bedingte Begnadigung ein. Die Untersuchungshaft ist wohl ganz in Fortfall gekommen; an ihre Stelle tritt nötigenfalls die vorläufige Unterbringung zur F. E.

Wodurch erreichen wir diese Veränderung? In erster Linie dadurch, daß ein erfahrener Vormundschaftsrichter Vorsitzender des Jugendgerichts ist. Zur Behandlung Jugendlicher vor Gericht gehört Erfahrung. Der Richter muß es verstehen, ebensosehr Vertrauen wie Respekt einzuflößen. Diese Erfahrung hat der Vormundschaftsrichter in ganz anderem Maß, als der Strafrichter. Dazu kommt, daß der Vormundschaftsrichter die Straftat von einem anderen Standpunkt betrachtet als der Strafrichter. Dieser sieht in der Straftat das Delikt, das durch die Strafe zu sühnen ist; der Vormundschaftsrichter dagegen erblickt hierin ein Symptom der Verwahrlosung; er will die Verwahrlosung und ihre Ursachen bekämpfen. Aus einer derartig verschiedenen Anschauung resultiert eine verschiedene Behandlung der Jugendlichen. Und damit nun der Jugendrichter diese vormundschaftlichen Gesichtspunkte zur Geltung bringen kann, ist Vorsorge getroffen, daß er — soweit wie möglich — zugleich der zuständige Vormundschaftsrichter ist, d. h. daß er nach der Geschäftsverteilung berufen ist, nicht nur die Strafe zu verhängen, sondern auch die vormundschaftlichen Maßregeln anzuordnen. So folgt dann die vormundschaftsgerichtliche Fürsorge der Hauptverhandlung auf dem Fuß und macht — sehr zum Vorteil — häufig die Vollziehung der Strafe entbehrlich. Sollen aber der Hauptverhandlung sich Erziehungsmaßregeln unmittelbar anschließen, so muß nicht nur der rein strafrechtliche Tatbestand aufgeklärt sein, sondern die Ermittlungen müssen sich auch auf die Persönlichkeit des Täters erstrecken. Seine Entwicklung in Haus und Schule, die mannigfachen Ursachen der Verwahrlosung oder auch nur der Entgleisung, vor allem die häuslichen Verhältnisse müssen aufgedeckt werden. Denn ohne Kenntnis dieser Ursachen ist eine Erziehung zum besseren nicht möglich. Bei einer derartigen Vorbereitung ergibt die Hauptverhandlung oft ein anderes Bild, als wenn nur die strafrechtlich wichtigen Gesichtspunkte aufgeklärt werden. Es ist, wenn diese Zwischenbemerkung gestattet ist, bedauerlich, daß nicht auch im Strafverfahren gegen Erwachsene, wenngleich dort der Erziehungszweck stark in den Hintergrund tritt, die Persönlichkeit des Verbrechers nach ihrer Entwicklung dem Strafrichter klar vorgeführt wird.

Die Ermittlungen nach der persönlichen Seite hin werden in Frankfurt im wesentlichen durch den Verein Kinderschutz vorgenommen; sie sind ein unentbehrliches Hilfsmittel zur richtigen Beurteilung des Jugendlichen. Hält man hinzu, daß die nach der Hauptverhandlung einsetzende Erziehungsarbeit, die vielfach in einer planmäßigen Überwachung besteht, sich, wie oben geschildert, gleichfalls zumeist unter Mitwirkung der oben genannten Vereine vollzieht, so wird ersichtlich, daß diese „Jugendgerichtshilfe" dem Jugendrichter erst ermöglicht, seiner ebenso schweren wie dankbaren Aufgabe gerecht zu werden.

Mit dieser Skizze wollte ich auf die neuen Hilfsmittel aufmerksam machen, die dem modernen Vormundschaftsrichter zu Gebote stehen, und zeigen, welche Entwicklung die Praxis dank dieser Hilfsmittel genommen hat. Wir stehen erst am Anfang dieser Entwicklung. Möge sie zum Heil der Gefährdeten und Verwahrlosten rüstig fortschreiten.

IV.

Aus dem Goethemuseum.

Zwei Handzeichnungen Goethes.

Von Prof. Dr. Otto Heuer in Frankfurt a. M.

Goethe ist unter Bildern und Malern aufgewachsen. Die Künstler, deren Werke das Gemäldekabinet des Vaters zierten, konnte er jahrelang bei ihrem Schaffen beobachten. Die Gemälde für den Königsleutnant entstanden unter seinen Augen. Aber während die erste poetische Offenbarung im Puppenspiel den Knaben in fieberhafte Erregung versetzte, die noch lange in seiner Seele nachzitterte, gewährten ihm all die auf die graue Leinwand gezauberten Farbenwunder nichts weiter als eine lustige, anregende Unterhaltung.

Zum Poeten, nicht zum bildenden Künstler hatte ihn die Natur bestimmt. Er hat sich lange selbst darüber getäuscht. Denn mit dem Triebe, die Dinge, die ihn umgaben, sich ganz zu eigen zu machen, verband sich die Fähigkeit, sie leicht zu erfassen und zeichnerisch festzuhalten. Daher war das Zeichnen ihm von Jugend auf eine liebe, viel geübte Beschäftigung. Die Frankfurter Maler und der hochverehrte Oeser waren seine Lehrer und Vorbilder, ohne daß aber an eine systematische technische Ausbildung zu denken gewesen wäre. Goethe verfolgte vielmehr seinen eigenen Weg, den er später dem Künstler zur Nachahmung empfiehlt. Die Mittel der Darstellung kommen dabei nicht in Frage, die Wahl des Darzustellenden ist die Hauptsache. Vom Niedern soll der Maler stufenweise zum Höheren fortschreiten. Zuerst sind Einzelgegenstände der nächsten Umgebung ins Auge zu fassen, „ein Blumengefäß, ein gesottener Hummer, ein silberner Kelch, ein Felsstück, eine Ruine, eine Hütte". Im Höherstreben gelangt man dann zur zweiten Stufe, zur Darstellung „von weiten Gegenständen, Seen und Gebüschen", zur Wiedergabe der Färbungen des Himmels und der Luft und lebender Wesen, der Tiere.

Auf der letzten, höchsten Stufe wird der Künstler dann „die Gegenstände seiner Kunst, seiner Begeisterung unter seinesgleichen suchen, Menschen, Heroen und Götter hervorbringen". Diese Stufe der Vollendung zu erreichen ist Goethe versagt geblieben, das Figürliche wollte ihm nie gelingen.

Von seinen frühesten zeichnerischen Versuchen ist wenig erhalten. Die von ihm selbst mit der Bezeichnung „Juvenilia" versehenen Blätter zeigen Stilleben, die Treppe des väterlichen Hauses, sein eigenes Zimmer, einzelne Frankfurter Gebäude, die Mainbrücke, Warttürme und Kirchen.

Von diesem Begrenzten schritt er fort zu „weiten Gegenständen", zur eigentlichen Landschaft. Und Landschafter ist Goethe geblieben, wenn ihm auch zeitweise in Verbindung mit dem Silhouettieren einzelne Bildnisse aus dem Verwandten- und Freundeskreise gelangen. Auf seinen Streifereien in Frankfurts Umgebung war ihm das Skizzieren fesselnder Partien eine liebe Beschäftigung. Auf Betreiben des Vaters wurde manches davon dann zu Hause weiter ausgeführt. Alle diese vom Herrn Rat sorgsam umrandeten Blätter sind verloren. Auch von dem zeichnerischen Gewinn der nächstfolgenden Jahre ist nur wenig erhalten.

Die hier verkleinert wiedergegebene ausgeführte Landschaftszeichnung aus der letzten Frankfurter Zeit (Taf. 1) gehört daher zu den größten Seltenheiten. Sie stellt den „Kühhornshof" dar, einen der in der vaterstädtischen Gemarkung liegenden befestigten Gutshöfe des adligen Patriziats. Das Blatt hat noch den Vorzug, daß seine Entstehungszeit genau bestimmt ist. Von Bettinas Hand trägt es den Vermerk: dessin de Goethe fait dans la chambre de ma mère quand il avait 26 ans. Bettine. Es fällt also in den August—September 1775, die Zeit, in der Goethe das lange gemiedene Brentanosche Haus wieder besuchte. Die Entstehung haben wir uns wohl so zu denken, daß Goethe auf einer Wanderung vor den Toren das malerische Bauwerk und seine Umgebung mit dem Kirchturm des Dorfes Eckenheim im Hintergrunde skizzierte und dann auf dem Rückwege im „Goldenen Kopf" in der Sandgasse einkehrend, die Bleistiftzeichnung in Gesellschaft der Freundin, Maximiliane Brentano, austuschte. Ein gleiches Verfahren ist ja für viele seiner Zeichnungen bezeugt.

Das fertige Blatt blieb als Andenken an den scheidenden Freund in den Händen seiner Maxe zurück und ging von ihr auf ihre Tochter Bettina über. Diese machte es 1848 dem Gesandten der französischen Republik in Berlin, François Arago, zum Geschenk und fügte bei dieser Gelegenheit die erläuternden Worte in französischer Sprache hinzu. Im Besitz der Familie Arago blieb die Zeichnung bis zum Jahre 1909, wo es gelang, sie für unser Museum zu erwerben, in dem sie sich nun als Stiftung zum Gedächtnis der Frau Clara von Brüning befindet.

Für Goethes künstlerisches Schaffen ist das Blatt höchst charakteristisch. Es zeigt alle Vorzüge seiner Darstellungsweise: das malerisch wirksame Erfassen und Gruppieren des Gegenstandes, den richtigen Blick für das Bedeutende auch in dem einfachen Vorwurf. Aber bei alledem fehlt etwas zur vollen Befriedigung. Goethe äußert sich später gegen Eckermann eingehend über diesen Mangel seiner Begabung. Er sagt: „wenn ich etwas zeichnete, so fehlte es mir an genügsamem Trieb für das Körperliche, ich hatte eine gewisse Furcht die Gegenstände auf mich eindringen zu machen, vielmehr war das Schwächere, das Mäßige nach meinem Sinn. Machte ich eine Landschaft, und kam ich aus den schwachen Fernen durch den Mittelgrund heran, so fürchtete ich immer dem Vordergrund die gehörige Kraft zu geben, und so hat denn mein Bild nie die rechte Wirkung". Es ist das, was Mahler Müller auch bei Goethes späteren Weimarer Zeichnungen vermißt: „eine gewisse leichte Bestimmtheit".

In dem Briefe nach Rom vom 12. Juni 1780 gibt Goethe dem Jugendfreunde völlig darin Recht, daß es ihm an Fleiß fehle, diese „Bestimmtheit" zu erwerben, „besonders da ich nur sehr abgerissen die Liebeswerke mit den Musen zu pflegen habe und mit der Wahl der Gegenstände ist es auch eine kuriose Sache. In diesen Gegenden, wo so wenig Sommer ist und das Laub so kurze Zeit schön bleibt, wo man das Bedürfnis des Schattens der Quellen, der feuchtlichen Zufluchtsörter so selten fühlt, wo die Gegend selbst gemein ist und nur allenfalls ein schon vollkommenes Künstler-Auge zur Nachahmung reizt", hier müsse man sich mit der Wiedergabe gemeiner und beschränkter Gegenstände begnügen.

Das wurde alles anders, als Goethes Sehnsuchtstraum sich erfüllte, als er einzog in die ewige Stadt und nun in seliger Muße, ein freier Künstler unter Künstlern, nur der Kunst leben konnte. Sonne, Licht und Wärme, sein Lebenselement, umflutete ihn; mit neuen ungeahnten Reizen lockte die Natur sie zu fassen und zu halten, und in dem gesteigerten Lebensgefühl jener glücklichen Tage glaubte auch er ein Maler zu sein.

Im anregenden Verkehr mit dem römischen Künstlerkreise gab er sich dem Studium der großartigen Landschaftsformen mit vollem Eifer hin. Tischbein, Kniep, Lieber und Verschaffelt waren seine vorzüglichsten Vorbilder und Wegweiser. Und er hat manches von ihnen gelernt. Wir sehen, wie er seine Scheu vor dem aufdringlich Körperlichen überwindet und nach Knieps Beispiel seinen Landschaften durch kräftige Vordergründe eine vollere Wirkung sichert.

Unter den in Italien entstandenen Zeichnungen Goethes finden sich Blätter, die alles, was er vor- oder nachher hervorgebracht, weit übertreffen und den hoffnungsfreudigen Aufschwung der Seele erkennen lassen. Aber sie lassen auch den unmittelbaren Einfluß der befreundeten Maler, hie und da auch ihre nachhelfende Hand erkennen. Einzelne der Goetheschen Landschaften sehen denen Knieps oder Liebers zum Verwechseln ähnlich.[1])

War auch der selbständige Stil noch immer nicht gefunden, so ließen den Strebenden doch die eigene Befriedigung und die nachsichtige Beurteilung der römischen Freunde hoffen, nicht mehr allzu weit von dem ersehnten Ziele künstlerischer Vollendung entfernt zu sein.

Aber die Ernüchterung sollte nicht ausbleiben. Im Februar und März 1787 besuchte der Reisende, auf der Sizilienfahrt begriffen, in Neapel und Caserta den gefeierten Meister, den neapolitanischen Hofmaler Philipp Hackert. „Auch mich hat er ganz gewonnen, indem er mit meiner Schwäche Geduld

[1]) Das große Prachtwerk: Goethes italienische Reise. Mit den Zeichnungen Goethes, seiner Freunde und Kunstgenossen. Herausgegeben von George von Graevenitz, Leipzig, Inselverlag 1912, gibt jetzt in reicher, wohlgeordneter Fülle eine willkommene Übersicht über die künstlerischen Leistungen dieser Epoche.

hat, vor allen Dingen auf Bestimmtheit der Zeichnung, sodann auf Sicherheit und Klarheit der Haltung dringt . . . Er sagte zu mir mit seiner gewöhnlichen bestimmten Aufrichtigkeit: Sie haben Anlage, aber Sie können nichts machen. Bleiben Sie 18 Monate bei mir, so sollten Sie etwas hervorbringen was Ihnen und anderen Freude macht. — Ist das nicht ein Text, über den man allen Dilettanten eine ewige Predigt halten sollte? Was sie mir fruchtet, wollen wir erleben."

Nach der Rückkehr aus Sizilien finden wir Goethe im Mai zu Neapel und im Juni in Rom, in regem Verkehr mit Hackert. Am 16. Juni 1787 berichtet er: „Ich bin fleißig und nehme von allen Seiten ein und wachse von innen heraus . . . Ich war mit Herrn Hackert draußen [in Tivoli], der eine unglaubliche Meisterschaft hat, die Natur abzuschreiben und der Zeichnung gleich eine Gestalt zu geben. Ich habe in diesen wenigen Tagen viel von ihm gelernt . . . Herr Hackert hat mich gelobt uud getadelt und mir weiter geholfen. Er tat mir halb im Scherz halb im Ernst den Vorschlag, 18 Monate in Italien zu bleiben und mich nach guten Grundsätzen zu üben; nach dieser Zeit, versprach er mir, sollte ich Freude an meinen Arbeiten haben. Ich sehe auch wohl was und wie man studieren muß, um über gewisse Schwierigkeiten hinauszukommen, unter deren Last man sonst sein ganzes Leben hinkriecht."

Der letzte Satz enthält die klare Erkenntnis, daß all sein bisheriges Streben in die Irre gegangen sei, daß er auf diesem Wege niemals zur Beherrschung seiner Kunst gelangen könne. Durch Hackert wurden ihm die Augen geöffnet, er sah jetzt was und wie man studieren muß. Worin bestand denn nun aber diese Offenbarung?

Goethe hatte bisher die organische Natur, die Welt der Pflanzen von außen her, als Gesamterscheinung erfaßt und auf irgend eine Art wiederzugeben gesucht. Unsicherheit und Schwanken in der Form des Ausdrucks war dabei unvermeidlich. Hackert dagegen ging von innen nach außen. Zuerst galt es ihm das Werden, den Aufbau der Pflanze zu erkennen. Das einzelne Blatt jeder Baumart wurde studiert; wenn man dessen charakteristische Form sich zu eigen gemacht hatte, ging es weiter zur Darstellung der Blattverbindungen,

der Verästelungen, der Stammformation, bis nach und nach das scheinbar so wirre Blätterwerk, die dichte Laubmasse sich entwirrte und auflöste und der Baum in seiner ganzen eigenartigen Schönheit unter den Händen des Künstlers gleichsam emporwuchs. Zwar hatte Goethe in seiner Jugend auch Baumstudien gezeichnet, im Baumschlag sich geübt. Aber wie weit waren diese oberflächlichen Ansätze von dem strengen Ernst entfernt, mit dem hier aus der Einzelbildung die Gesamterscheinung in zwingender Logik und zugleich in voller künstlerischer Freiheit entwickelt wurde. Auf den so gern in die Geheimnisse der Natur sich Vertiefenden mußte dies Verfahren einen besonders starken Reiz ausüben.

In welcher Weise hat nun Goethe sich die Lehre Hackerts zu Nutze gemacht? Wie hat sich das zuversichtliche Wort: „Was sie mir fruchtet, wollen wir erleben", erfüllt?

Er selbst sagt uns nichts darüber, ob er auf Hackerts Vorschlag eingegangen und sich zu ihm in die Schule begeben habe. Von einem tiefgehenden Einfluß seiner Auffassungs- und Darstellungsweise zeugen jedoch viele der Goetheschen Kunstleistungen aus der Zeit seines zweiten römischen Aufenthaltes. In der leichteren und geschickteren Behandlung der Laubmassen ist die fördernde Hand des Meisters des Baumschlages nicht zu verkennen. Man sieht, daß Goethe die Öl- und Gouachegemälde Hackerts mit ihren imponierenden Baumriesen nicht ohne Nutzen betrachtet und bewundert hat.

Die hier zum ersten Male reproduzierte Baumschlagstudie von Goethes Hand (Taf. 2) liefert aber den Beweis, daß er in systematischem Unterricht, nach unmittelbar für den Lehrzweck hergestellten Vorlageblättern des Meisters die „Schwierigkeiten, unter denen man sonst sein ganzes Leben hinkriecht" zu überwinden gesucht hat.

Die große, hier bedeutend verkleinert wiedergegebene, Studie einer Edelkastanie trägt von Ottiliens Hand die Aufschrift: „Handzeichnung meines Schwiegervaters unter Leitung von Hackert. Ottilie v. Goethe."

Als Geschenk der Schwiegertochter des Dichters ging sie in den Besitz der gräflich Friesschen Familie in Wien über, deren Begründer, der Schweizer Johann Fries, mit Goethe in Rom zusammen war, zu dem auch Johanns Sohn, Moritz, durch

Edelkastanie.

Federzeichnung Goethes. 1787.

Frankfurter Goethemuseum.

Taf. 2.

Edelkastanie.

Zeichenvorlage aus Phil. Hackerts „Principes pour apprendre à dessiner etc.“

Frankfurter Goethemuseum.

Taf. 3.

seinen Lehrer Lerse in mannigfache freundliche Berührung gekommen war. Goethes Schülerarbeit wird nicht die erste und einzige gewesen sein. Denn nach Hackerts Methode wurde mit dem Einzelblatt und einzelnen Zweigen begonnen und an die, wie hier, flott hingeworfene Umrißzeichnung schlossen sich dann in Schattierung sorgfältig ausgeführte Bäume und Baumgruppen. Den vollen Einblick in diese Methode gewähren zwei von Hackert später herausgegebene große Lehrwerke: Principes pour apprendre à dessiner le paysage d'après nature gravés à l'eau forte par Philippe Hackert[1]) und: Principi di disegno di paëse disegnati dal vero da Filippo Hackert ed incisi da Vincenzo Aloja. In Napoli presso l'autore. Zum Vergleiche mit Goethes Studie möge der Chataigner aus den Principes auf der beigegebenen Tafel 3 dienen.

Das erstere Werk, aus 13 Tafeln Groß-Folio bestehend, die, vom Künstler selbst gestochen, durchgehends den Baum- und Landschaftstudien gewidmet sind, ist im Jahre 1802 abgeschlossen, während die Principi, die auch die Tierwelt berücksichtigen, erst um 1815 entstanden sind. Wenn Goethe auch die systematische Folge dieser Stiche noch nicht benutzen konnte, so wird das System doch damals schon im wesentlichen festgelegen haben, wie Hackerts 1779 in Rom erschienene „Suite de quatre vuer dessinies dans le royaume de Naples etc." erkennen läßt.

Es ist ein eigenes Schauspiel, den Dichter der Iphigenie mitten unter den ersehnten Wunderwerken der Antike zu den Füßen des strengen, durchaus modernen Lehrers, die Anfangsgründe der Zeichenkunst fleißig und gewissenhaft

---

[1]) Der Künstler erklärt hier seine Methode in folgender Weise: Pour faciliter l'étude des arbres en général, on peut réduire à trois les différentes espèces de feuillages, qu'il importe de connoitre le plus particulièrement; c'est à dire celui du châtaigner, du chêne et du peuplier. Quand la main est bien exercée à dessiner au crayon ou à la plume le contour en tout sens; de ces trois sortes de feuillages, il devient très facile d'imiter toutes les autres expèces d'arbres; car, en petit toute la différence de l'un à l'autre se reduit à une touche un peu plus ou moins longue, plus ou moins découpée etc., et les masses de feuillage, le tronc, et le jet de branches achèvent de déterminer le caractère de chaque arbre en particulier. C'est ce que l'on apprend facilement en dessinant d'après nature, et en comparant avec attention les particularités de chaque expèce.

üben zu sehen. Wie lange dieser Fleiß gedauert hat, erfahren wir nicht. Goethe hat viel von Hackert gelernt, aber zur völligen Beherrschung seines Systems ist er nicht durchgedrungen. Das hätte einen Zeitaufwand erfordert, den er darauf nicht verschwenden konnte. Zudem mochte er im Laufe der Übungen einsehen, daß er auf diesem Wege wohl Hackerts Stil sich aneignen, aber doch zu einem eigenen Stil nicht gelangen könne, daß die Technik allein ihn doch noch nicht zum bedeutenden Maler machen werde. Wenn er 1829 Eckermann erzählt, daß er in Italien, in seinem 40sten Jahre, zur klaren Erkenntnis gekommen sei, daß er kein Talent zum bildenden Künstler besitze, so fällt diese Erkenntnis wohl nicht nur zeitlich mit den Studien unter Hackerts Leitung zusammen, sondern steht damit in ursächlichem Zusammenhange.

Der Zeit der künstlerischen Produktion folgte nun nach der Rückkehr in die Heimat die Periode der lehrhaften und kritischen Kunstbeobachtung. Hackerts Leistungen bewahrte Goethe stets die verdiente Anerkennung, ohne aber gegen die Mängel des einseitig durchgeführten Systems blind zu sein. Bei Besprechung eines für das Schloß neu erworbenen Gemäldes seines verstorbenen Lehrers äußerte er gegen Friedrich Laun, Hackert habe es in Sicherheit und Fertigkeit „sehr weit, fast zu weit gebracht, denn er wird dadurch zu dem Irrtum verleitet, die Natur ganz auswendig zu wissen und ihr ferneres Studium entbehren zu können. Gleichwohl ist in der Malerkunst wie in allen Künsten, die Natur die ewige Quelle, aus der auch der Vollendetste nie aufhören darf fortwährend zu schöpfen. Denn sie ist unerschöpflich, und nur auf diesem Wege das wahrhaft lebendige zu ergreifen und wiederzugeben".

Dem innigen Versenken in die Natur, das für Goethe Lebensbedürfnis und Quelle seiner Kraft ist, dient auch seine gesamte zeichnerische Tätigkeit, bewußt und unbewußt. Wenn daher nach dem Erkennen der Unzulänglichkeit seiner Leistungen vom künstlerischen Standpunkt aus der Trieb zum Zeichnen geringer wird, so erlischt er doch nicht völlig. Besonders in Karlsbad, wo er ganz in der Natur lebte, gab Goethe ihm immer wieder nach. Das Jahr 1810 ist das fruchtbarste in dieser Hinsicht. Wenn auch jetzt der Einfluß der italienischen Studien nicht mehr so deutlich hervortritt, so macht

doch ein Blatt hiervon eine Ausnahme.[1]) Goethe gibt dazu folgende Erläuterung: „Auf einem längeren Spaziergange mit meinem Sohn, talaufwärts, glaubte ich wieder einen so produktiven Abend zu erleben, allein der Knabe schlief ein und es blieb mir übrig, ihn ruhen zu lassen, unter einem Eichbaum, der sich mir in der Einbildungskraft tüchtig eingedrückt hatte, und fügte sodann, mit blasseren Tinten, Mittelgrund und Ferne hinzu." Der mächtige Eichbaum, den der Vater sich über den schlafenden Sohn wölben läßt, ist in Wuchs und Blätterwerk unverkennbar Hackertschen Ursprungs, der Einbildungskraft aus der italienischen Lehrzeit her eingeprägt. Er ist die letzte Reminiszenz in Goethes Kunstgebilden an jene an Hoffnung und Enttäuschung so reichen Tage, da er von dem Meister geleitet ein Maler zu werden glaubte.

---

[1]) Zweiundzwanzig Handzeichnungen von Goethe. 1810. Im Auftrage des Vorstandes der Goethe-Gesellschaft herausgegeben von Carl Ruland. Weimar 1888. Nr. 7.

Ludwig Julius Friedrich Höpfner in seinen literarischen Beziehungen.

Von Dr. Robert Hering in Frankfurt a. M.

In den Jahren 1835—1847 veröffentlichte Karl Wagner in 3 Folgen Briefe aus dem Freundeskreise Goethes,[1]) in denen Goethe, Herder, Merck und Höpfner die markantesten Gestalten waren, und stellte damit ein Material von literarischen Dokumenten zur Verfügung, das für jeden, der sich mit der Jugend Goethes, der Zeit des Sturmes und Dranges und darüber hinaus eingehender beschäftigen will, eine wahre Fundgrube bildet. Ein Teil dieser Briefschaften, Höpfners Nachlaß, kam durch die Stiftung der Freifrau von Dalwigk[2]) in den Besitz des Frankfurter Goethemuseums, und so mag es angezeigt erscheinen, daß wir uns an dieser Stelle etwas ausführlicher mit einem Manne beschäftigen, der, obwohl von Haus aus Jurist, doch auf das engste mit den literarischen Bestrebungen seiner Zeit verwachsen war. Einen großen Teil der Briefe, die Freunde und Bekannte an Höpfner richteten, hat Wagner zwar schon, wenn auch nicht vollständig und manchmal mit willkürlichen Zusammenziehungen und Auslassungen, besonders in der dritten Folge seiner Sammlungen gedruckt; sie dienen zur Grundlage dieser Untersuchung. Doch sollen diejenigen Teile der Briefe, die durch Wagner nicht oder nicht ganz zu ihrem Rechte gekommen sind, soweit es der Zusammenhang irgend zuläßt, besonders berücksichtigt werden. Daß daneben noch weiteres handschriftliches, bisher nur teilweise durch den Druck zugängliches Material benutzt werden konnte, verdanke ich der Königlichen

[1]) Hier kommen hauptsächlich in Betracht die als M 3 bezeichneten: „Briefe aus dem Freundeskreise von Goethe, Herder, Höpfner und Merck. Eine selbständige Folge der beiden in den Jahren 1835 und 1838 erschienenen Merck'schen Briefsammlungen. Aus den Handschriften herausgegeben v. Dr. Karl Wagner. Leipzig 1847" [auch Basel o. J.].

[2]) Vgl. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1905 S. 330 f.

Bibliothek in Berlin, die mir Einsicht in die Briefe Höpfners an Boie sowie in die in Nicolais Nachlaß liegenden Briefe Höpfners an Nikolai gütigst gestattete.[1])

Nachrichten über Höpfner begegnen uns verschiedentlich in der zeitgenössischen Literatur. So weiß der Magister Laukhard[2]) über den Gießener Professor zu berichten: „Der Regierungsrat Höpfner lehrte zu meiner Zeit mit vielem Beifall die Rechte in Gießen. Er war ein Mann, der nicht nur den Leyser sondern auch jene älteren Restauratoren der Juristerei einen Alciatus, Augustinus und Cujaccius fleißig studiert hatte, der in der alten Literatur zu Hause war, und ächtes Latein schrieb . . ." Ferner schildert Knigge[3]) wie er bei einem Besuch in Darmstadt Höpfner um ein „wohltätiges Frühstück" bittet. „Mehr als das aber", schreibt er, „vergnügte uns sein Umgang, seine Gespräche von Weisheit und Salz, seine lebhafte Einbildungskraft, sein feiner philosophischer Geist und sein warmes, für das Gute und Wahre glühende Herz. Es wäre mir lieb, wenn man den darmstädtischen Einwohnern bekannt machen könnte, daß ein solcher Mann in ihren Mauern wohnt, auswärts weiß man es schon."

Auch an biographischen Arbeiten über Höpfner ist kein Mangel. Noch im Todesjahre Höpfners erschienen ein Nachruf von Nebel[4]) und eine größere Biographie aus der Feder des ihm befreundeten Wenck.[5])

---

[1]) Von den Goethe betreffenden Briefen Höpfners an Nicolai hat bereits Geiger im Goethe-Jahrbuche VIII, 121 ff einen kurzen Auszug gegeben, neuerdings vgl. auch Bräuning-Octavio, Grenzboten 1911, Nr. 9 ff.

[2]) F. C. Laukhard's, vorzeiten Magisters der Philosophie, und jetzt Musketiers unter dem von Thaddenschen Regiment zu Halle, Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben 2c. Halle 1792 S. 72—73.

[3]) Roman meines Lebens. 1787. Th. 4. S. 304. Daß es sich hier unter der mit H. angeführten Persönlichkeit um Höpfner handelt, geht aus einem Briefe von Christiane Breithaubt an Marianne Höpfner v. 1. Juli 1788 hervor.

[4]) Memoriae Ludovici Julii Friederici Höpfner . . . . Sacrum Gießae 1787.

[5]) Leben und Charakter des verstorbenen Hess. Darmstädtischen Geheimen Tribunalrates Dr. Ludwig Julius Friedrich Höpfner von Helferich Bernhard Wenck, Geheimrat und Direktor des Pädagogiums in Darmstadt 1797. Hierauf beruht die kurze biographische Darstellung im Neuen Nekrolog a. d. J. 1797 II, S. 319 ff.

Dann hat Deurer[1]) in einer akademischen Rede in kurzen Zügen Höpfners Bild gezeichnet und endlich Zimmermann[2]) seiner Merck-Biographie ein Kapitel über Höpfner beigefügt.

Von neueren Arbeiten sei Bocks Buch „Aus einer kleinen Universitätsstadt"[3]) genannt, sowie die Festzeitung[4]) zur 3. Jahrhundertfeier der Universität Gießen, die eine mit Porträt geschmückte biographische Skizze Höpfners enthält.

Über Höpfner als Juristen seien nur die Arbeiten von Hugo[5]) und Savigny[6]) erwähnt, denn auf die juristische Tätigkeit Höpfners selbst gehe ich nicht ein; wie schon der Titel besagt, soll hier nur versucht werden, ein Charakterbild des Menschen Höpfner und eine Darlegung seiner literarischen Beziehungen zu geben. —

Die Familie Höpfner's stammt aus Gießen; sein Großvater war dort Bürger und Kaufmann. Dessen Sohn, Johann Ernst, studierte Jura und erhielt nach beendigtem Studium im Jahre 1729 den „access" bei der Regierung in Darmstadt „jedoch außer der Rathstube". Dann wurde er Informator im Freiherrlich von Gemmingen'schen Hause, eine Stelle, die er bald mit der eines Hofmeisters bei den Fürstlichen Prinzen zu Hildburghausen vertauschte. Er kehrte dann wieder nach Gießen zurück, wurde dort Professor der Moral, zwei Jahre darauf außerordentlicher Professor der Jurisprudenz daselbst. Aus der Ehe mit der Tochter seines Vorgängers in der Gießener Professur, Maria Helena Magdalena Wahl, entstammte Julius Höpfner, der am 3. November 1743 geboren wurde. Die Mutter war eine gelehrte Frau, die den Sohn sogar in der lateinischen Sprache unterrichten konnte. Den übrigen Unterricht erhielt er vom Vater, sodaß er das Pädagogium seiner Vaterstadt nur 3 Jahre zu besuchen brauchte. Bereits mit dem 14. Jahre bezog er die Universität. Nach dem Tode der Mutter, der in die Studienzeit Höpfners gefallen sein muß, verheiratete sich der Vater wiederum, er starb

[1]) Gießen 1859.
[2]) Frankfurt a. M. 1871, S. 137 ff.
[3]) 2. Aufl. Gießen o. J. [1907].
[4]) Ludoviciana, herausgegeben v. Sauer und Haupt 1907.
[5]) Civilistisches Magazin III, S. 74—92.
[6]) Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. IX, S. 426 ff.

jedoch bald darauf im Jahre 1759, und hinterließ die Familie in nicht glänzenden Verhältnissen. Doch gelang es den Söhnen, außer unserem Julius noch einem Juristen und einem Mediziner, ihre Studien zum Abschluß zu bringen. Julius muß dann eine Zeitlang am Pädagogium zu Gießen unterrichtet haben,[1]) von hier aus nahm er den Weg ins Leben wie sein Vater: als Hofmeister. Wir finden ihn als solchen in Kassel, beim Sohne des Ministers von Kanngießer, und zwar muß er, da er später (im Jahre 1771) von 6 seligen, in „dem theuren unvergeßlichen Cassel" zugebrachten Jahren redet,[2]) bereits 1765 dorthin gekommen sein.

Seine akademische Tätigkeit begann er 2 Jahre darauf, im Jahre 1767, als Professor der Jurisprudenz am dortigen Karolinum. Mit ihm zugleich trat Erich Raspe als Professor der Altertümer und Inspektor der Kunst- und Münzsammlungen die Stelle an, die Lessing ausgeschlagen hatte. Bald verband die beiden enge Freundschaft. Wie sehr Höpfner Raspe verehrte, geht aus seinen Briefen hervor[3]); auch Raspe erwiderte die Zuneigung; zwei Briefe an Höpfner kurz vor und nach seiner in Berlin erfolgten Vermählung geschrieben, legen dafür Zeugnis ab. Raspe hatte, ehe er nach Kassel kam, eine untergeordnete Stellung an der Göttinger Bibliothek inne gehabt, ein glühender Ehrgeiz und leichte Beweglichkeit schufen ihm aber bald darauf eine Position in Kassel, die ihn zum Mittelpunkt literarischer und künstlerischer Kreise in der Residenz des Kurfürsten von Hessen machte. Hatte er sich früher um alle möglichen Beziehungen mühsam bewerben müssen, so wurde er jetzt von den meisten durch Kassel reisenden Persönlichkeiten aufgesucht, die durch ihn, den Verwalter der Sammlungen, ausgiebigeren Genuß der Kunstschätze erhofften. Literarisch ist Raspe nicht ohne Bedeutung, er hat Lessing im Kampf gegen Klotz sekundiert, hat zuerst auf Ossian aufmerksam gemacht und Percy in Deutschland eingeführt.

[1]) Eines seiner handschriftlich vorliegenden Gedichte beginnt:
„Zur Zeit als ich Präceptor war,
Auf einer Schul in Gießen . . .
Da saß ein lieber hübscher Bub
Als Schüler mir zu Füßen."

[2]) Höpfner an Boie 27. Juni 1771.

[3]) Weimarisches Jahrb. III, S. 54 ff.

Leider befleckte er später seinen Namen durch Untreue, er vergriff sich an dem ihm anvertrauten Gute, verpfändete Münzen, um sich seiner Schulden zu wehren, floh aus Kassel, wurde steckbrieflich verfolgt, brachte sich aber nach England in Sicherheit.[1]) Doch trat diese Katastrophe erst nach Höpfners Wegzug aus Kassel ein; solange Raspe hier lebte, war er ein angesehenes Glied im Lehrkörper des Karolinums, an dem u. a. noch der Maler Johann Heinrich Tischbein (der ältere) und der Bildhauer Johann August Nahl wirkten.

Durch Raspe wurde Höpfner in die literarischen Kreise eingeführt; aus Göttingen kam Boie zu Raspe nach Kassel zu Besuch und bald finden wir auch Höpfner im Briefwechsel mit dem Herausgeber des Göttinger Musenalmanaches. Die Briefe Boies an Höpfner geben uns wichtigen Aufschluß über das Leben und Treiben in Göttingen. So besorgt Höpfner den Druck von Merck'schen Gedichten und Fabeln für Boies Göttinger Musenalmanach, dessen erster Band im Jahre 1770 erschien und verschiedene Beiträge von Merck brachte, an denen Boie kleine Verbesserungen vorgenommen hatte.[2]) Als Boie dann noch mehr von Merck haben will, verweist ihn Höpfner direkt an die Quelle: „Ich dächte, wenn Sie sich selbst die Mühe gäben, ein Briefchen nach Darmstadt zu schreiben, das möchte wohl auch etwas helfen. Doch will ich nicht gut dafür sein. Denn seit der Mann Kriegszahlmeister ist, ist er, ich weiß nicht, so faul, oder gleichgültig oder bescheiden, daß ihn der Autorruhm im mindesten nicht mehr rührt."[3])

In Darmstadt hatte sich die große Landgräfin eine Sammlung von Klopstockschen Oden angelegt, für die sie sich auf alle mögliche Weise Abschriften zu verschaffen suchte. Boie stand mit Klopstock im Verkehr und besaß verschiedene von dessen Gedichten, die sonst schwer zu erhalten waren. Diese für die Landgräfin zu gewinnen, gab sich Höpfner alle mögliche Mühe, er stellt Boie die schönsten Sachen von Merck und Herder für seinen Musenalmanach in Aussicht[4]): „Merck besitzt

---

[1]) Über Raspe vgl. Mittler, Weim. Jahrb. III, S. 2 ff.

[2]) Boie an Raspe, 7. Okt. 1769. (Weim. Jahrb. III, 20.)

[3]) Höpfner an Boie, 19. Okt. 1770.

[4]) Höpfner an Boie, 31. Januar 1771. Vgl. dazu Weinhold, Heinrich Christian Boie, 1868 S. 174.

eine große Menge Balladen, Lappländische Lieder, übersetzte Lieder aus Shakespeare ꝛc. von Herder, wovon Sie vieles haben sollen, wenn Sie aus ihrem Archiv etwas hergeben wollten . . . Ich habe — was dächten Sie wohl — eine Ode von Klopstock, seine allerneuste Ode besitze ich, die er an Herder, Herder an Merck und dieser an mich geschickt hat, ein Stück, das sich von allen bisher bekannten Klopstockschen Oden auf eine außerordentliche Art unterscheidet."

Auch der Geheimrat von Hesse wendet sich, wohl auf Höpfners Veranlassung, in dieser Sache an Boie, denn Höpfner schreibt seinem Freunde[1]): „Ich glaube wohl daß Sie der Brief des Herrn von Hesse in einige Verlegenheit gesetzt hat. Aber vielleicht ist es Ihnen in der Zukunft noch einmal lieb, in dieser Verlegenheit gewesen zu sein. Sie haben Gelegenheit, sich einem Manne zu verbinden, dessen Wohlwollen Ihnen vielleicht sehr nützlich werden kann, einem Mann, der Premier-Minister, Geheimer Rat, Curator der Universität Gießen und der rechte Arm der Landgräfin ist. Daß K[lopstock] keine Spionen in D[armstadt] habe, dafür will ich Ihnen zwar nicht Bürge sein, denn unter welchem Winkel hat er sie nicht. Aber ich denke nicht, daß sie von den Oden aus den Händen der Frau Landgräfin etwas bekommen sollen. Buben von ihrer Art kommen nicht leicht in die Fürstensäle und allenfalls kann man Herrn Merck bitten, dagegen die nötigen Anstalten vorzukehren. Die neulich von Ihnen erhaltenen Stücke will ich mit Ihrer Erlaubnis auch nach D[armstadt] schicken."

Solch' ein Aufwand mußte getrieben werden, um einige Oden von Klopstock zu erhalten. Verständlich wird die Zurückhaltung, die Klopstock und sein Vertrauter Boie sich auferlegten, wenn man bedenkt, wie schnell sich der Nachdruck der Gedichte bemächtigte. Auch in diesem Falle war die Vorsicht nicht ganz unangebracht, denn am 29. Juni 1771 mußte Höpfner seinem Freunde Boie mitteilen, daß man in Darmstadt Klopstocks Oden, jedoch ohne sein Wissen, 34 mal gedruckt habe. Also in einer Auflage, wie er fast entschuldigend hinzufügt, die den Besitz eines Exemplares nur dem allerengsten Kreise ermöglichte. In den Handel ist diese Ausgabe von Klopstocks Oden kaum gekommen, denn noch

---

[1]) Höpfner an Boie, 18. Februar 1770.

im Jahre 1791 suchte Höpfner im Darmstädter Intelligenzblatte für Nicolai ein Exemplar dieser Ausgabe zu erlangen, ob mit Erfolg ist fraglich.[1])

Im Sommer 1770 kam Herder, auf der Reise mit einem Holsteinschen Prinzen nach Italien begriffen, durch Kassel und verfehlte nicht die Bekanntschaft Raspes zu machen, die ihm schon wegen dessen Beziehungen zu Ossian, aber noch mehr wegen des Kunstkabinets von Wert sein mußte. Höpfner lernte natürlich den berühmten Schriftsteller auch kennen. Er schreibt über ihn an Nicolai[2]): „Sie wissen doch, daß wir Herrn Herder vor einigen Wochen von Angesicht zu Angesicht in Kassel gesehen haben. Himmel, wie sehr ist Herder der Schriftsteller von Herder dem Gesellschafter unterschieden, und doch wie bewunderungswürdig dieser gewiß nicht weniger als jener." Von Kassel ging Herder nach Darmstadt, gewiß nicht ohne von Höpfner auf den literarischen Kreis um Merck aufmerksam gemacht zu sein. Im Hause des oben erwähnten Geheimrats Hesse lernte er dann Caroline Flachsland, seine spätere Gattin, kennen.

Die Kasseler Zeit gehörte zu den schönsten Abschnitten in Höpfners Leben. Jung und gesund, im Kreise anregender Männer, konnte er seiner Wissenschaft und noch mehr seinen literarischen Neigungen leben. Da erhielt er einen Ruf an die Gießener Hochschule. Er nahm ihn an, da ihm diese Professur einen weiteren Wirkungskreis und Rückkehr in seine engere Heimat brachte. Aber wie stach Gießen gegen Kassel ab! „Was habe ich doch dem Himmel zuwider getan, daß ich . . verbannt von dem reizendsten Orte der Welt und dem Freunde meines Herzens", schreibt er an Raspe,[3]) „in der Gesellschaft thierischer Menschen unglücklicher als ein Thier leben muß?"

Mit diesen scharfen Worten steht Höpfner nicht allein; wenn man sich einen Begriff von dem auch Merck verhaßten rohen akademischen Treiben in Gießen machen will, so lese man Laukhards Leben und Schicksale, der als Student gleichzeitig mit Höpfner in Gießen lebte. Mag man auch einen guten Teil dessen, was Laukhard da erzählt, als Renommage

---

[1]) Höpfner an Nicolai 8. Oktober 1791.

[2]) 24. Aug. 1770.

[3]) 26. Mai 1771. Weim. Jahrb. III, S. 54.

in Abzug bringen, so bleibt doch noch immer so viel Roheit und Barbarei übrig, daß einem fein empfindenden Manne wie Höpfner schaudern mußte.

Als Kollegen im Lehrkörper hatte Höpfner unter anderen den Theologen Carl Friedrich Bahrdt. Dessen moralische Beschaffenheit mag ein einziger, von ihm selbst in seiner Lebensbeschreibung[1]) erzählter Zug illustrieren: Als protestantischer Theologe findet er es nicht unter seiner Würde, sich an einen katholischen Bischof zu wenden, Neigung zum Katholizismus vorzugeben, um für die Dedikation eines theologischen Werkes eine möglichst hohe Gegengabe zu erzielen.

Über ihn schreibt Höpfner an Raspe[2]): „Mit Herrn Barth will es nicht recht gehen. Er hat in allem 3 Zuhörer, nicht daß sein Vortrag unangenehm wäre. Er soll im Gegentheil sehr gut dociren, sondern weil ihn Herr Benner[3]) für einen der ärgsten Ketzer erkläret und Benners Anhang sehr groß ist. Vielleicht berichte ich Ihnen nächstens bella horrida bella, denn das Feuer des Zankes glimmt schon in der Asche. Bahrdt predigt beständig von Zanksucht, Verfolgungsgeist unter dem Deckmantel der Orthodoxie, Neid ꝛc. und Benner von falschen Propheten, die in Schaafskleidern kommen ꝛc."

Der Streit zog sich durch Bahrdts ganze Gießener Zeit hindurch und veranlaßte schließlich auch seinen Weggang. Hören wir was Höpfner darüber, wohl übertrieben aber nicht ohne Ironie sagt[4]): „Daß Herr Bahrdt nun auszieht, wissen sie. Er ging persönlich nach Darmstadt, bat entweder völlige Freiheit zu lehren und zu schreiben, Verbot an alle Skribenten, Buchhändler, Buchdrucker, Buchbinder im Lande, gegen ihn zu schreiben, verlegen, drucken, binden; 200 Thaler Zulage und Anwartschaft auf die nächste vacant werdende Superintendentur, oder seinen Abschied. Man wählte das Letztere. Er hat wirklich gepackt, geht zuerst zu Basedow, alsdann in die Schweiz und übernimmt die Direktion des Salisschen Erziehungs-Institutes im Graubündener Lande."

---

[1]) Dr. C. F. Bahrdts Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale. Von ihm selbst beschrieben. 1791. II, 238 ff.

[2]) 15. Juni 1771. Weim. Jahrb. III. 57.

[3]) Professor der Theologie und Superintendent in Gießen.

[4]) An Boie 18. April 1775.

Gegen Bahrdts neueste Offenbarungen hatte der junge Goethe, vielleicht nicht ganz ohne Höpfners Zutun, seinen bekannten Prolog gerichtet.

Ein anderer, auch mit Goethes Feindschaft beehrter Kollege Höpfners war Christian Heinrich Schmid, der sogenannte Gießer oder Theorien-Schmid. Mit ihm beschäftigt sich Höpfner viel in seinen Briefen, so berichtet er Boien,[1]) „daß Schmidt auf einmal Dichter" geworden sei, er habe verschiedene Gelegenheitsgedichte gemacht — was für einen Professor der Poesie gewiß nichts außerordentliches ist —, ob es jedoch für seine Selbstkritik spricht, wenn er, wie Höpfner sagt, eine Verbreitung dieser Gedichte nach auswärts nicht wollte, vermag ich nicht zu entscheiden, da ich diese Gedichte nicht zu Gesicht bekommen habe. Schmid wird in den Briefen Höpfners immer etwas von oben herab behandelt, so schreibt er ungefähr um dieselbe Zeit einmal an Raspe[2]): „Wenn S[chmid] nicht heuchelt, so kann er noch ein ganz guter Mann werden. Er beichtete mir seine vorige Sünden, des Klotzianismus, der Klätschereien und der Schreibsucht und versprach, sein Leben zu bessern."

Als Schmid einst in eine Gesellschaft kam, in der sich außer Höpfner auch Goethe und Merck befanden, diente er zur Zielscheibe des Witzes der Freunde: „Himmel, wie ging es dem armen Sünder", heißt es in einem Briefe Höpfners an Raspe[3]), „Feiner, witziger und boshafter ist nie ein Mensch gegeißelt worden, als er." Merck machte dann noch eine kräftige Bemerkung, die man an der betreffenden Stelle nachlesen mag. Wir werden auf diese Angelegenheit noch einmal zurückzukommen haben.

Die Bekanntschaft Goethes mit Höpfner mag auf folgende Weise zustande gekommen sein. Johann Georg Schlosser hatte als Student bei Höpfners Vater gehört und war ihm auch persönlich nahe getreten.[4]) Zur selben Zeit studierte

---

[1]) 14. Sept. 1771.

[2]) 15. Juni 1771. Weim. Jahrb. III, 57.

[3]) 19. Okt. 1772. Weim. Jahrb. III, 66.

[4]) Nicolovius, Johann Georg Schlossers Leben und literarisches Wirken. Bonn 1844, S. 2. Wagner (M. 3, S. X) stellt es so dar, als ob unser Höpfner Schlossers Lehrer in Gießen gewesen sei. Das ist offenbar ein Irrtum; es kann sich nur um Höpfners Vater handeln, denn als Schlosser (geb. 1739) im Jahre 1762 von Gießen wegging, war Julius Höpfner noch Student.

auch Merck in Gießen und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Freundschaft zwischen den beiden mit dem jungen Höpfner auf diese Universitätsjahre zurückzuführen ist. Durch Schlosser wird Goethe später nach seiner Rückkehr aus Straßburg mit Merck bekannt, der dann auch Goethe mit Höpfner zusammenführt.

Auf welche Weise das letztere geschehen ist, darüber existieren drei Versionen. Im 12. Buche von Dichtung und Wahrheit stellt es Goethe so dar, als ob Merck, Goethe und Schlosser von Anfang an übereingekommen wären, sich mit Höpfner einen Spaß zu machen. Goethe habe demnach als ein Studierender, der von Akademien sich nach Hause verfügen und unterwegs die würdigsten Männer kennen lernen wollte, bei Höpfner vorgesprochen und sei mit ihm im Gespräch gewesen, als zur verabredeten Stunde Schlosser dazugekommen wäre und keine Notiz von dem Frankfurter Freund und späteren Schwager genommen hätte. Bei Tisch habe Goethe dann — Höpfner noch immer unbekannt — den auch anwesenden Professor Chr. H. Schmid in der witzigsten Weise aufgezogen, indem er mit Bezug auf Schmids literarische Charakterlosigkeit von Tieren ohne Knochen und von Epheu ohne Halt gesprochen habe. Jetzt erst sei das Inkognito gelüftet.

Etwas anders hat sich die Geschichte nach Höpfners Erzählung zugetragen, die Wagner[1]) wiedergibt; danach wurde das Inkognito noch auf Höpfners Stube fallen gelassen, indem sich Goethe selbst zu erkennen gab.

Eine dritte Version gibt Wilh. Scherer[2]) nach Erinnerungen, die auf Höpfners Frau zurückgehen. Danach hätte sich Goethe als fahrender Student bei Höpfner eingeführt, den Anschein erweckt, als bäte er um ein Viatikum, und so oft Höpfner in die Tasche greifen wollte, um dem Wunsche nachzukommen, habe Goethe dem Gespräch eine Wendnng gegeben, die eine solche Annahme ausschloß. Am Abend sei Höpfner in das Lokal gekommen, in dem sich die Professoren zu treffen pflegten, und habe dort das größte Durcheinander gefunden. Die zahlreiche Gesellschaft sei um einen Tisch gruppiert gewesen, teils

[1]) M. 3 S. 186 Anm.

[2]) Goethe-Jahrbuch (G. J.) VI, 345 ff.

sitzend, teils stehend, ja einige der gelehrten Herren hätten auf Stühlen gestanden, um einem jungen Manne zuzuhören, der in begeisterter Rede die Anwesenden fesselte. Auf seine Frage, was da vorgehe, wurde ihm die Antwort, das sei Goethe aus Wetzlar. Zu seinem Erstaunen erblickt Höpfner nun seinen Bettelstudenten zu einem Götterjüngling umgewandelt.

Daß dieser letzte Bericht als der glaubwürdigste[1]) gelten könne, vermag ich nicht zu finden; vielmehr erscheint sein zweiter Teil direkt unwahrscheinlich. Es ist nicht anzunehmen, daß Goethe diese theatralische Rolle im Kreise der Professoren gespielt habe, direkt unglaubhaft aber ist es, daß der in der literarischen Welt noch so gut wie unbekannte Goethe — die Sache spielt am Ausgang des Sommers 1772 nach Goethes Rückkehr von Wetzlar, also noch vor dem Erscheinen des „Götz" — von den Professoren angestaunt worden wäre. Wir können diese Ausmalung der Situation getrost der dichtenden Phantasie späterer Zeiten zuschreiben.

Was sagen uns nun gleichzeitige Berichte über Goethes ersten Besuch bei Höpfner?

Unterm 18. August 1772 trug Kestner in sein Tagebuch ein[2]): „Goethe, der den Kriegszahlmeister Merck hier erwartet hatte, ging nach Gießen zu Fuß, traf dort Herrn Merck schon an beim Kriegszahlmeister Pfaff, wo Lottgen auch war. Sie aßen zusammen in Gesellschaft von Prof. Höpfner." Am 19. abends kam Goethe von Gießen wieder zurück. Von Schlossers Anwesenheit ist nicht die Rede; das könnte Kestner zufällig zu erwähnen vergessen haben. Aber Merck berichtet im Briefe an seine Frau vom 18. August 1772[3]) ausdrücklich, daß er allein von Frankfurt, wo er noch mit Schlosser zusammen war, nach Gießen gefahren sei. Damit wird die Angabe Goethes, daß Schlosser bei seinem Besuche bei Höpfner zugegen gewesen wäre, hinfällig. Goethes Besuch muß übrigens Höpfner angemeldet gewesen sein, denn am 16. August lädt dieser seinen Freund Raspe ein, doch auch nach Gießen zu

[1]) G. J. VIII, 125.

[2]) Gloël, Ungedrucktes über Goethe und Lotte Buff, Frankf. Ztg. 7. Juni 1909, 1. Morgenbl.

[3]) M. 3, S. 58. (Wagner setzt den Brief irrtümlich auf den 28. August.)

kommen[1]): „Sie und Gotter und Goethe (ein Mann von grosen Talenten) und Merck, was sollte das für eine Freude seyn, auch für mich". Der Besuch hing sicher mit den Frankfurter Gelehrten-Anzeigen, deren Leitung Merck mit Beginn des Jahrganges 1772 übernommen hatte, zusammen, doch nicht in der Weise, daß Höpfner dadurch zur Teilnahme, die er anfänglich abgelehnt hätte, bestimmt werden sollte. Nach Morris'[2]) gut begründeter Ansicht hat Höpfner bereits für die Nummern vom 10. und 17. April 1772 Besprechungen geliefert; Scherers[3]) Zweifel lösen sich damit auf.

Im Kerne wird demnach Goethes Darstellung in Dichtung und Wahrheit zutreffen, um eine Verkleidungsszene oder so etwas ähnliches muß es sich gehandelt haben, denn noch in einem Briefe an Höpfner vom 27. Okt. 1782 beruft sich Goethe auf die „wunderbar angefangene Bekanntschaft". Ob es nun der von Akademien heimkehrende Student, der berühmte Professoren kennen lernen will, oder der eine Reisezehrung heischende Schüler war, ist füglich nicht so verschieden.

Der zweite Teil, die Verhöhnung Schmids, die zeitlich nicht mit der ersten Bekanntschaft Goethes und Höpfners zusammenzufallen braucht, ist von Goethe geschickt in die Darstellung eingeflochten; daß hier der bereits erwähnte Vorgang zu Grunde liegt, von dem Höpfner im Briefe an Boie spricht (S. 296), wonach nie ein Mann witziger mitgenommen sei, ist einleuchtend.

Die Bekanntschaft Goethes mit Höpfner sollte für Goethe, wie er selbst in Dichtung und Wahrheit gesteht, von Bedeutung werden. Hatte er früher auf mündliche Belehrung — wohl in Erinnerung an juristische Kollegs — nicht allzuviel gegeben, so fand er jetzt im persönlichen Verkehr mit einem Professor, der ein Fach vertrat, das ja auch das des Dichters sein sollte, manche Aufklärung und Belehrung.

Höpfner arbeitete damals gerade an seinem „Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker".[4]) Er

---

[1]) Weim. Jahrb. III, 65.

[2]) Morris, Goethes und Herders Anteil an den Frankfurter gelehrten Anzeigen des Jahrgangs 1772. 1909 S. 359.

[3]) Scherer, Deutsche Literaturdenkmale des 18. Jahrhunderts 7. S. XXXVI.

[4]) 1780 erschienen.

leitet hier die Begriffe des Rechts aus allgemeinen, für den Menschen schlechthin geltenden Prinzipien ab; die Wurzel des Rechts liegt ihm im ursprünglichen Wesen des Menschen begründet, im Gegensatz zur späteren sog. historischen Schule, die das Recht als ein Produkt des historisch Gegebenen definiert.

„Das Naturrecht ist die Wissenschaft der natürlichen Zwangsgesetze" lautet der erste Paragraph der historischen Einleitung von Höpfners Buch; ihr Nutzen ist, daß sie was Recht und Unrecht ist, lehret; daß man Streitigkeiten unter Völkern und Regenten, auch unter Mitgliedern eines Staates alsdann entscheiden kann, wenn die bürgerlichen Gesetze von dem Falle schweigen." Also eine rechtsphilosophische Grundlage soll das Naturrecht bieten. Im § 3 dieser historischen Einleitung heißt es dann weiter: „Die natürlichen Gesetze sind so alt als das menschliche Geschlecht."

Als Goethe in seinem Prometheus das Menschengeschlecht, von diesem erschaffen, die ersten Versuche sich untereinander zurecht zu finden, machen läßt, führt er das in einer Weise aus, die einen Einfluß Höpfners auf die rechtlichen Gebilde im Prometheus durchaus nicht als ausgeschlossen erscheinen läßt.

Ich will dafür nur ein Beispiel anführen. In § 49 des Naturrechts wird die Okkupation einer herrenlosen Sache erläutert u. a. an dem Wild, das ich einfange oder an dem Mineral, das ich finde. „Der okkupierte Gegenstand wird mein, wenn ich mit Worten erkläre, daß ich ihn mir zueigne; dann muß ich ihn aber auch mit mir nehmen oder dabei stehen bleiben oder einen dazu stellen, oder sonst durch ein evidentes dabei gesetztes Zeichen zu erkennen geben, daß ich es haben wollte." Damit vergleiche man im Prometheus [1]) die Wechselrede der zwei Männer:

Erster.

Du sollst kein Stück
Von meinen Ziegen nehmen,
Sie sind mir mein!

Zweiter.

Woher?

[1]) Werke (Weim. Ausg.) 39, 206 f.

Erster.
Ich habe gestern Tag und Nacht
Auf dem Gebirg herum geklettert,
Mit saurem Schweiß
Lebendig sie gefangen,
Diese Nacht bewacht,
Sie eingeschlossen hier
Mit Stein und Ästen.

Die Entstehung des Prometheus fällt in die Zeit des anregenden Verkehrs Goethes mit Höpfner, es liegt daher nahe und entspricht vollkommen der Arbeitsweise des Dichters, daß er theoretische Erwägungen und Begründungen, die dieser Verkehr mit sich brachte, in dichterische Gestalten umsetzte. Natürlich sprechen im Prometheus noch andere Faktoren mit, in verschiedenen kleinen Zügen, wie etwa dem angeführten, glaube ich jedoch den Einfluß des Höpfnerschen Verkehrs erkennen zu müssen.

Von Briefen Goethes an Höpfner sind nur 3 erhalten, darunter 2 aus der Frankfurter Zeit. Die Antworten Höpfners fehlen ganz. Im Briefe vom 7. Mai 1773 dankt Goethe für die von Höpfner besorgten Abgüsse nach den Antiken, er freut sich, daß die Köpfe jetzt ebenso auf seinem Tische stehen, wie sie einst auf Höpfners Pult standen, da er das erste Mal in dessen Zimmer trat.

Aus Höpfners Briefen an Raspe geht hervor, daß es sich um Nachbildungen von Antiken aus dem Kasseler Kabinet handelt, die Raspe beinahe geschäftsmäßig vertrieb.[1]) In einem Briefe vom 23. April 1774 schreibt Höpfner: „Verschaffen Sie mir doch einige hübsche Gypsabgüsse von Antiken für Goethe. Sie sollen dafür seinen Kopf en bas-relief à l'antique von einem Schüler Nahls vortrefflich gemacht bekommen."[2]) Nahl war mit Höpfner zugleich Lehrer am Karolinum in Kassel, und so ist wohl anzunehmen, daß Höpfner bei der Herstellung dieses Gypsabgusses nicht unbeteiligt gewesen ist. Es ist das dasselbe Bild, das Lavater bei seinem Besuche in Emmendingen am 19. Juni 1774 bei

[1]) So besorgt er z. B. auch für Herder verschiedene Abgüsse.
[2]) Weim. Jahrb. III, 69.

Goethes Schwester sah; Lips hat nach diesem Gyps, von dem sich kein Exemplar mehr erhalten hat,[1]) einen Kupferstisch angefertigt, den Lavater in die Physiognomik[2]) aufnahm. — Auch eine Silhouette Goethes wird mit dem Namen Höpfners verbunden. Nach Zarncke[3]) wird in Höpfners Familie angenommen, daß die bekannte, auch von Zarncke abgebildete Silhouette von Höpfner, der sich viel mit Silhouettiren befaßt habe, angefertigt sei. Zarncke erscheint es jedoch zweifelhaft, ob die Silhouette wirklich von Höpfner herrühre, da sie nicht schon im Oktober 1773, als Höpfner in Frankfurt vorsprach, entstanden sein könne. Nun ist aber nicht gesagt, daß Höpfner nach 1773 nicht mehr in Frankfurt gewesen sei. Aus dem angeführten Briefe vom 23. April 1774 ist ersichtlich, daß Höpfner von Beginn der Bekanntschaft bis zum Datum des genannten Briefes (April 1774) verschiedene Male bei Goethe zu Besuch gewesen ist; daß die Besuche seitdem aufgehört haben sollten, ist darum nicht gerade wahrscheinlich. Und dann ist die fragliche Silhouette im Höpfnerschen Silhouettenbuche in einer in den Einzelheiten so feinen Ausführung vertreten, daß die Annahme, hier liege die Originalaufnahme vor, fast zur Gewißheit wird.

Weiter erfahren wir aus dem erwähnten ersten Briefe Goethes an Höpfner, daß dieser es war, der den Dichter auf Spinoza hingewiesen hat, wenigstens läßt die Bemerkung, „Ihren Spinoza hat mir Merck geben" auf eine vorhergegangene Berührung im Gespräche schließen.

In den Briefen Höpfners an seine alten Freunde kommt jetzt der Name Goethes öfters vor. So möchte Höpfner gern die Bekanntschaft Boies mit Goethe vermitteln, er läd ihn ein, ihn zu besuchen,[4]) die Aussicht, Merck und Goethe kennen zu lernen, müsse ihn doch reizen, Schmid solle, ehe Boie komme, cautionem de non offendendo leisten. Dann heißt es weiter, unter Berufung auf Boies herausgeberische Thätigkeit: „Noch

---

[1]) Über eine neue Modellierung vgl. Chronik des Wiener Goethevereins XX, Nr. 1 u. 2 S. 7.

[2]) III. Versuch. Tafel 64.

[3]) Kurzgefaßtes Verzeichnis der Originalaufnahmen von Goethes Bildnis 1888 Nr. 71, u. Rollet S. 29.

[4]) Brief an Boie, 15. Mai 1773.

etwas für Euer Herrlichkeit berühmten Magazinverwalter deutscher Dichtkunst wichtiges. Ich habe im Manuskript Gedichte von einem der ersten Genies. Was meinen dieselben, wenn wir davon einige in dero . . . . nicht Almanach — gedruckt dürfen sie nicht werden — geschriebenes Büchlein stifteten?" Gedruckt sind die Gedichte aber doch worden — denn es ist klar, daß es sich hier um Beiträge Goethes zum Göttinger Musenalmanach, den Wanderer an der Spitze, handelt. So hat Höpfner, wie früher Mercks, so auch jetzt Goethes Bekanntschaft mit Boie vermittelt. Diese letztere Bekanntschaft sollte noch folgenreich werden: wir erinnern uns, als im September desselben Jahres (1773) Schönborn nach Frankfurt kommt, weist er sich mit einem Empfehlungsschreiben Boies bei dem Dichter des Götz aus.[1])

Der Verkehr Goethes mit den Göttinger Dichtern, den Genossen des Hains, die mit den Dichtern des Sturmes und Dranges so viel Gemeinsames haben, schließt sich jetzt an, Klopstock, die Stolberge kommen alle im Gefolge dieses Besuches.

Höpfner nennt Goethe jetzt stolz seinen Freund, der ruhige nüchterne Mann fällt beinahe in den Jargon der Stürmer, so z. B. wenn er über eine Farce Goethes, das Unglück der Jacobis, die dieser ihm bei einem Besuche in Frankfurt vorgelesen hatte, berichtet.[2]) „Die beiden Jacobis werden darin wacker gepeitscht. Goethe und Merck speien vor den Kerls aus, so wie wir." Seinen Freunden empfiehlt Höpfner die Lektüre Goethescher Arbeiten. So schreibt er an Nicolai:[3]) „Den Götz von Berlichingen haben Sie doch schon gelesen. Ich wünschte, daß Sie den Verfasser persönlich kennten, ein Mensch, der durch seinen wahren Genius der beste, gutherzigste liebenswürdigste Sterbliche ist. Auf seine und Mercks Freundschaft bin ich sehr stolz." Ferner berichtet er über mancherlei aus dem Goethekreise, so z. B. über Heinrich Leopold Wagner.[4]) „Goethe versicherte, daß er nicht einmal wußte, wer den Prometheus Deukalion und seine Rezensenten gemacht habe. Endlich kommt Wagner, der Verfasser der konfiskablen Er-

[1]) Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, 1909, S. 382.
[2]) Im Briefe an Raspe v. 23. April 1774. Weim. Jahrb. III, 68 f.
[3]) 11. Sept. 1773.
[4]) An Boie, 18. April 1775.

zählungen zu Goethe und sagt: ich habs getan. Ich weiß nicht was ich davon denken soll. Die Erzählungen sind zu mittelmäßig und Prometheus zu gut, als daß Einer beide gemacht haben könnte, wenigstens glaube ich's nicht. Ist's indessen wahr, nun so haben wir wieder ein Exempel, das uns lehrt, an keinem jungen Autor zu verzweifeln und ihn wegen seiner ersten mittelmäßigen Versuche anzugreifen, zweitens einen Beweis in welchem hohen Grad ein Schriftsteller den Ton eines anderen anzunehmen im Stande und wie trüglich das Argument von der Gleichheit (auch der vollkommensten) des Stils auf die Identität des Verfassers ist."

Auch über Goethes Verhältnis zu Wieland liefern Höpfners Briefe mancherlei kleine Beiträge. Am 11. Juni 1774 heißt es in einem Briefe an Nicolai: „Die Farce Götter, Helden und Wieland wird Sie delektiert haben. Nachdem Goethe den neuesten Theil des Merkurs gelesen hatte, schrieb er mir: „W[ieland] hat sich in Ansehung meiner auf einer so vortheilhaften Seiten dem Publikum gezeigt, daß es mir leid thun sollte, wenn ich ihm dazu keine Veranlassung gegeben hätte."

Und weiter schreibt er in einem anderen Briefe (vom 24. Dezember 1775): „Göthe ist freilich in Weimar. Er ging dahin, wie es hieß, um Wieland tot zu reiten; hatte das Hohe Lied Salomonis übersetzt und mitgenommen, um W[ieland] aufzufordern, ihm die Obscönitäten zu zeigen, die er im Merkur dem Buche vorwirft. Ich höre aber, er verträgt sich ganz gut mit ihm."

Mit dem zweiten seiner Briefe[1]) an Höpfner vom Anfang April 1774 empfiehlt Goethe seinen Frankfurter Freund Klinger, der die Universität Gießen beziehen wollte, dem Professor. „Jura will er studieren, ich bitte euch macht daß er Geschmack dran findt." Höpfner nahm den jungen Dichter in sein Haus auf und förderte ihn, wo er konnte. Dem mittellosen Freunde hatte Goethe das Manuskript einiger kleinen Stücke geschenkt, Höpfner sucht dafür

---

[1]) Des Ausdrucks „ist in Brunnen gefallen" für eine Sache, aus der nichts geworden ist, bedient sich auch Höpfner in einem Briefe aus derselben Zeit (Weim. Jahrb. 3, 69). Vielleicht war es ein Lieblingsausdruck Höpfners, auf den Goethe anspielt.

einen Verleger und wendet sich an Nicolai.[1]) „Wollten Sie wohl zwei Possenspiele von Göthe verlegen? Es sind keine persönlichen Satiren darin. Göthens Nahme ist statt alles Lobes. Ein Freund von G. der bei uns studiert, besitzt das Manuskript als ein Geschenk des Verfassers. Seine Umstände nöthigen ihn, so gut er kann damit zu wuchern." Nicolai zögert zu antworten, da schreibt Höpfner wieder[2]): „Die Göthischen Manuskripte wachsen wie ein Schneeball. Ich habe wieder ein kleines Drama und einen Prolog, zusammen 3 Bogen von ihm erhalten. Schreiben Sie mir doch mit nächster Post ob Sie Verleger sein wollen und wieviel Sie für den Bogen bezahlen. Aber bieten Sie gleich das äußerste . . ."

Nicolai lehnte das Angebot ab,[3]) indem er zuerst Überhäufung seines Verlages vorschützt, dann aber klar hervorhebt, daß er nicht gern an solchen Satiren auf irgend eine Art teilnehmen wolle. Gelehrte müßten sich in Acht nehmen, den Namen eines Gelehrten, auf die Weltleute ohnedies mit Verachtung sähen, zu schänden. „Herr G[oethe] wird es vielleicht künftig, wenn er auch einmal eine literarische Ehre wird aufs Spiel zu setzen haben, bereuen, daß er so einen zügellosen Ton angegeben hat."

Im Briefwechsel zwischen Höpfner und Nicolai spielt Goethe jetzt eine Hauptrolle. Besonders sind es die Leiden des jungen Werthers und Nicolais Gegenschrift, die Freuden des jungen Werthers,[4]) über die sie nähere Auskunft enthalten. Höpfner sah gleich voraus, daß Goethe Nicolais Schrift sehr übel aufnehmen würde und berichtet offen[5]): „Ihre Freuden und Leiden haben Göthen deswegen geärgert, weil er bekanntlich selbst der Held des Romans ist, das Erschießen ausgenommen und Lotte seine Heilige war. Und nun bedenken Sie das Schießen mit Blutblasen, so er doch wirklich der Narr in der Geschichte ist, die Krankheit der Lotte und andere Dinge

---

[1]) 14. Juni 1774.

[2]) 14. Juli 1774.

[3]) 26. Juli 1774. M. 3 S. 101 f.

[4]) Vgl. darüber R. M. Werner, Der Berliner Werther. Mitteilungen über Goethe aus ungedruckten Mitteilungen Nicolais und seiner Freunde. Salzburg 1878.

[5]) An Nicolai 2. Mai 1775.

mehr. Die konnte er natürlich nicht gut vertragen." — Nicolai kann gar nicht einsehen, wie Goethe das übel nehmen konnte; Goethe selbst mache doch von dem Rechte der Kritik ausgiebigsten Gebrauch, und fahre bei dem geringsten Widerspruch gegen seine Werke aus der Haut. Wer das Faustrecht einführen wolle, sollte wohl überlegen, daß darin nicht allein ausschlagen, sondern wiederschlagen gelte [1]) . . Am 26. Mai 1775 schreibt Nicolai weiter [2]): „Wegen der Freuden ist viel Mißverständnis. Ich habe wahrhaftig Göthens Talente nicht angreifen wollen, noch weniger seine Person. Wenn die mit Blut geladene Pistole unanständig sein soll, so habe ich noch ein gutes Mittel, Werther auf die alleranständigste Art das Leben zu erhalten. Ich werde, ob ich es gleich im Anfange nicht dachte, wohl noch ein paar Bogen Papier über diese Materie schreiben müssen, ob ich gleich vor Handlungsgeschäften noch in Monaten an kein Schreiben denken kann." Wir erfahren nicht, ob Nicolai sein Vorhaben ausgeführt und eine Veränderung oder seinen Zusatz hat erscheinen lassen.

Höpfner vermittelt weiter. „Warum Goethe auf Sie schimpft begreifen Sie nicht. Ich gar wohl. Er schimpft überhaupt gern und Ihre Freuden konnten ihm nicht anderst als mißfallen, da ein großer Theil des Romans [auf Wahrheit beruht, Werther] er selbst und Lotte sein Mädchen eine Dem. Buffin ist. Da Sie sagen, Lotte sey ein gutes braves Mädchen gewesen, die Werthern schwindlich gemacht habe und das denn leider die Wahrheit ist. Buffin war ein simples Mädchen, die natürlichen Verstand hatte. Goethe macht sie zur stolzen affektierenden Enthousiastin." [3]) Darauf erwidert Nicolai [4]): „Ich bedaure Ihren Goethe immer mehr, je mehr ich von ihm höre. Er schimpft also, weil er die Wahrheit fühlt? Mein Gott! Das ist nicht der Weg zur wahren Vollkommenheit! Ein Mann der so große Talente hat, und gute Muße sie zu üben, da ich und andere, bei vielleicht geringeren Talenten nur in

---

[1]) 13. April 1775.
[2]) M. 3, S. 121.
[3]) Höpfner an Nicolai 27. Sept. 1775.
[4]) An Höpfner 10. Okt. 1775.

Nebenstunden arbeiten konnten, sollte der nicht bloß auf ätherische Nahrung sehen und elende Speise verschmähen!"

Bezeichnend ist die Art, wie Höpfner in seinen Briefen an Nicolai Goethe verteidigt; in Einzelheiten ist er meist gut unterrichtet, so beruht das Urteil über Lotte Buff auf sicherer Kenntnis der Umstände.[1]) Höpfner kannte die Familie Buff, und kannte Wetzlar. Lotte war ein zu gesundes natürliches Wesen, als daß sie die empfindsame Dame gewesen wäre, zu der Goethe die Lotte des Romanes gemacht hatte. Die Muster dieser Lotte waren nicht in den einfachen Bürgerhäusern, sondern eher in den vornehmen Zirkeln zu finden, mit denen Goethe in Darmstadt und in Homburg in Beziehung getreten war. Eine solche empfindsame Dame gehörte zu Höpfners engstem Freundeskreise, Albertine v. Grün; wir werden später noch ihre genaue Bekanntschaft machen. Jedoch das eigenste Wesen des Werthers, wie vielleicht auch das seines Dichters, blieb scheinbar Höpfner und noch mehr seinem Korrespondenten verborgen. Es waren beide zu verstandesmäßige Naturen, nicht im schlimmen Sinne, denn Höpfner hatte gewiß viel poetischen Sinn und feines dichterisches Gefühl, aber für gewaltige, elementare Leidenschaften fehlte ihm das Organ. Sonst hätte er sich doch energischer seines Freundes annehmen müssen, beide Kontrahenten, Höpfner und Nicolai, standen eben im Grunde genommen auf derselben Seite, zu einem richtigen Kampfe konnte es darum nicht kommen.

Wie ganz anders tritt da Merck Nicolai gegenüber auf: „So sehr ich mit Goethe zusammenhänge, so hab ich nie mein Urteil über Sie ein einzig Mal geändert, so wie ichs

---

[1]) Auch sonst kannte Höpfner Wetzlarer Persönlichkeiten. So macht er einmal (im Briefe 21. April 1788) Nicolai zum Vorwurf, daß in einem bei ihm erschienenen Romane, der Geschichte des Fräuleins von Rosenbaum (1786), zwei „schändliche Vetteln" auftreten, die die Namen Anna und Minchen Brand führen. Das seien aber die Taufnamen zweier ehrlicher Prokuratorstöchter in Wetzlar, die er kenne, und die hierdurch wohl zu einer Injurienklage berechtigt wären. Nicolai bemerkte auf den Rand des Briefes, das sei ein bloßer Zufall, der Verfasser Trost kenne niemand in Wetzlar. In der Tat zeigt der Roman auch sonst nichts, das auf Wetzlar hinwiese.

von Goethe nie gegen Sie ändern werde." [1]) Mercks Anteilnahme an Goethes inneren und äußeren Schicksalen wurzelte eben viel tiefer als die Höpfners; darum konnten auch des letzteren Beziehungen zu Goethe allmählich mehr und mehr erkalten und mit der größeren räumlichen Entfernung endlich ganz einschlafen. Nach einem äußeren Anlaß, der die beiden auseinander gebracht habe, braucht man darum gar nicht zu suchen, es ist auch absolut kein Anhalt für ein etwa eingetretenes Zerwürfnis vorhanden. Unmöglich ist es ja nicht, daß z. B. die schlechten Erfahrungen, die Höpfner mit Klinger gemacht hatte, auch auf sein Verhältnis zu Goethe gewirkt hätten. Das könnte aber doch nur zu einer allgemeinen Mißstimmung über die „Genies" und damit zu erneutem engeren Anschluß an Nicolai geführt haben. Denn schon lange vor seiner Bekanntschaft mit Goethe hatte Höpfner in lebhaftem Briefwechsel mit Nicolai gestanden.

Doch einmal noch nahm Goethe den Faden wieder auf. Als es sich darum handelte, in Jena eine juristische Professur zu besetzen, erinnerte er sich des alten Jugendfreundes — gewiß nicht weil er einst mit ihm befreundet war, denn noch kurz zuvor hatte er Merck gratuliert, daß er mit Höpfner auseinander war [2]) — sondern weil er seine juristischen Kenntnisse nach dem Urteil von Fachgenossen hoch schätzte und seine Berufung nach Jena für einen Gewinn hielt. Goethe wandte sich also, nachdem er sich vom Kanzler Koch in Gießen einen Korb geholt hatte, und andere geeignete Persönlichkeiten nicht vorhanden waren, an Höpfner und zwar im dritten der erhaltenen Briefe, vom Jahre 1782 und trug ihm die Jenenser Professur an. Höpfner lehnte ab, wie Goethe meinte, weil er in Jena nicht genügend geehrt würde. Seitdem ist nirgends mehr von Goethe und Höpfner die Rede, bis endlich der alte Goethe in der Bekanntschaft mit Höpfners Tochter, der Frau Rehberg, auf wunderliche Art wieder an den alten Jugendfreund erinnert wurde. [3])

Um die Beziehungen Höpfners zu Goethe im Zusammenhange darstellen zu können, sind wir der Zeit vorangeeilt.

---

[1]) Merck an Nicolai 3. Nov. 1777 M. 3 S. 151.

[2]) 4. Nov. 1781.

[3]) Goethe, Tagebuch: Marienbad 21. Juli 1823 „Frau von Rehberg, Grüße vom Rhein bringend."

Die erste Zusammenkunft mit Goethe fällt ins Jahr 1772, als Höpfner kaum ein Jahr in Gießen doziert hatte, Goethes letzter Brief erreichte ihn bereits in Darmstadt, wohin er im Jahre 1781 übersiedelt war. Im Herbst 1773 hatte er sich mit Marianne Thom, der 1751 geborenen Tochter eines fürstlichen Kriegszahlmeisters in Gießen verheiratet. Eine frühere Neigung zu einem „schriftgelehrten Mädchen" hatte Höpfner aus äußerlichen Gründen aufgegeben. Er sollte, wie er Raspe gesteht,[1]) ehe er deren Jawort erhielt, erst noch einmal eine weite Reise von 60 Meilen machen, um sich dem Priester zu zeigen. Garantien, daß er nicht umsonst käme, wollte man ihm nicht geben, und so blieb ihm nichts weiter übrig, als mit einer tiefen Reverenz Abschied zu nehmen und seinen Stab weiter zu setzen.

Von seiner späteren Frau gibt er gleichfalls seinem Freunde Raspe, der sich kurz zuvor selber erst verheiratet hatte, eine ausführliche Schilderung.[2]) „Sie wollen etwas von dem Mädchen, an dessen Siegeswagen ich ziehe. Wie gerne gehorche ich Ihnen! Das ist eine Seele, liebster Freund, dergleichen es wenige giebt, eine Seele rein wie der eben gefallene Schnee, ein Herz, das in Empfindung zerfließt, ein Mädchen das Fest- und Fasttäge bey dem Andenken der Ankunft und der Scheidung von seinen Freunden feyert, und was das beste ist, dessen Enthusiasmus nicht durch die mindeste Affektation überspannt wird, das jedesmal erröthete, wenn ich es in einer liebenswürdigen Schwärmerey überraschte, weil Papa und Mama (ein Paar ehrlicher, biedermännischer Menschen) ihm überredet hatten, daß das Schwachheiten seyen, deren man sich schämen müsse."

Höpfner führte ein gastfreies Haus; viele bekannte Größen der Literatur kehrten bei ihm ein, so besuchte ihn Klopstock auf der Rückreise von Karlsruhe, weiter sprachen die Grafen Stolberg bei ihm vor, Wieland machte seine Bekanntschaft. Auch Claudius kam einmal von Darmstadt herüber; über ihn schreibt Höpfner[3]): „Er hat seine Demission in Darmstadt gefordert, weil er, wie er sagt, die Luft nicht vertragen

[1]) Weim. Jahrb. 3, 59 f. u. M. 3, S. 15 f.

[2]) Weim. Jahrb. S. 61.

[3]) An Nicolai, 26. April 1777.

konnte. Im Grunde aber mags andere Ursachen haben. Er war bei einem Kollegio angestellt, das das Land reicher und glücklicher machen soll und er mochte mit dessen Anstalten übel zufrieden seyn. Denn ein sehr ehrlicher Mann ist er und heucheln kann er nicht". Auch sonst blieb er in stetem Verkehr mit Darmstadt; als Merck im Jahre 1771 durch die völlige Einziehung der Kriegszahlmeisterstelle außer Gehalt gesetzt war, und sich bemühte in Kasselische Dienste zu kommen, nimmt sich Höpfner seiner an und empfiehlt ihn seinem Freunde Raspe, und als nach dessen Weggang von Kassel die Stelle eine Inspektors der Kunstsammlungen frei geworden war, versucht er ihn dort anzubringen.[1])

Unter den Briefen an Höpfner befinden sich einige von dem westfälischen Dichter Sprickmann, einem „Dichter aus Werthers Sphäre" der am Reichskammergericht zu Wetzlar für den Minister Fürstenberg einen Prozeß zu führen hatte.[2]) Innerlich zerrissen, als verheirateter Mann an der Liebe zu einer anderen Frau sich verzehrend, fand er in Wetzlar so recht den Ort für seine unglückselige Schwärmerei. An der Seite der richtigen Lotte, die er von Hannover aus kannte und die um diese Zeit für einige Wochen zu ihrem Vater auf Besuch gekommen war, schwärmt er durch die Fluren der Wertherstadt.[3]) Auch bei Höpfner, mit dem er vielleicht durch Boie bekannt geworden war, kehrt er öfters ein, und scheint bei ihm und seiner Frau Verständnis für sein Wesen gefunden zu haben, wenigstens läßt der Ton seiner Briefe an Höpfner auf eine tiefer gehende Freundschaft schließen.

Der Schwärmer, der aber als Jurist nicht unbedeutend gewesen sein muß, gewinnt den Prozeß und zur Belohnung schickt ihn Fürstenberg nach Regensburg, von wo er dann nach Wien gehen sollte, um sich in diplomatischen Geschäften zu vervollkommnen. In Regensburg angekommen, schildert er in einem ausführlichen Briefe vom 23. Okt. 1778 die herrliche Lage der Stadt, mit Farben, die an Werther erinnern:

---

[1]) Vgl. Weim. Jahrb. III, 55 u. M. 3, 121 ff.

[2]) Über ihn vgl. J. Venhofen, Anton Mathias Sprickmann als Mensch und Dichter 1749—1781. Münster 1910.

[3]) Erich Schmidt, Lotte Kestner und Sprickmann, Chronik des Wiener Goethevereins 16, 29 ff.

„Der Ort gefällt mir nicht sonderlich, mißfällt mir aber doch auch nicht; aber die Menschen hier werden mir ewig fremd bleiben! So höflich und steif hab ich in meinem Leben nichts gesehen; daher leb ich denn auch sehr einsam und halte mich an der Gegend umher schadlos! Die Gegend — nein Ihr Lieben, so etwas malerisches, romantisches müßt Ihr nie gesehen haben! Eine Kette von Bergen, die sich in einem Halbzirkel um die Stadt herumziehen und dann von der einen Seite in gerader Linie fortlaufen, daß einem die Entfernteren aus der Weite wie neues Gewölk aufdämmern; an den Gebirgen herunter der große herrliche Fluß und von der anderen Seite eine große unabsehbare Ebene; an beyden Ufern und überall im Thale und auf den Bergen eine Menge Dörfer, Schlösser und Klöster, kurz ein herrliches Cabinetstück der Natur in ihrer großen Manier! O daß ich Euch einmal den Gang führen könnte, den ich alle Abende wandere in der Dämmerung! Ach zu schwelgen in so vollem Genusse der Natur, und dann in all der Überfülle kein Geschöpf neben sich zu haben, das theilen kann und mitgenießen! Da erwachen dann die Bilder des Vergangenen, und die schönen Stunden des zwiefachen Genusses in mittheilender Liebe umgeben mich wie selige Schatten! Da hab ich Euch oft um mich herum Ihr Lieben! und lebe in seliger Erinnerung die glücklichen Stunden noch einmal, als ich noch mit Euch sahe sich röthen den Tag, schimmern die Nacht."

Doch lange hält es ihn nicht in Regensburg. Da treibt ihn ein unbestimmtes Gefühl weg; gegen Fürstenbergs Ordre noch nach Wien zu fahren, packt es ihn am 18. Oktober, dem Geburtstage des „Kleinen Entzückens", der Charlotte von Einem, die ehemals mit dem Siegwart-Dichter Miller geliebt und geschwärmt hatte[1]), er nimmt Extrapost und fährt nach Norden. In Gießen wird natürlich Höpfner besucht. Über die weitere Reise nach Münster berichtet er diesem im Briefe vom 4. Dez. 1778: „In Marburg fand ich den Postwagen ganz besetzt, das war mir, glaub ich fast, ganz recht, mit Ehren einen Vorwand für meine Sehnsucht zu finden, gegen

---

[1]) Über sie vgl. Erich Schmidt. Aus dem Liebesleben des Siegwart Dichters. Charakteristiken. 1886, S. 178 ff.

den meine Sparsucht nichts erinnern konnte. Ich ging also gleich mit Extrapost weiter, kam die Nacht spät nach Kassel und war den andern Abend in Münden! Ach Ihr Lieben! diese Scene. Das liebe Mädchen stand da und traute ihren Sinnen nicht und ich wars denn doch! Sie lag in meinem Arm, sah herauf in mein nasses Auge, fühlte meine glühende Lippe und hörte mein Stammeln und traute ihren Sinnen nicht und ich war's denn doch! — Da hab ich dann gelebt! — Es ist doch nicht zu sagen, liebe Marianne, was Ihr bessern Weiber für Geschöpfe seyd! Was das für eine Freude mit Euch ist! — Kind der Allmacht o Natur! und ausstaffiert wie ihr geliebtes Kind! aber doch die Perle deines Schmuckes ist ächter Weibessinn! — Ich habe dem lieben Mädchen recht viel von Euch gesagt, das könnt Ihr denken! und sie liebt Euch beyde und freut sich mit ihrer ganzen Freude, daß sie Euch sehen soll, wenn Ihr einmal durchreist nach Hannover; und da soll dann zwischen Euch auf dem Kaffeetisch auch eine Tasse für mich stehen, und die sollt Ihr drey Lieben dann Eins nach dem Andern in meinem Namen austrinken! Ich werde das voraus wissen, wenn Ihr da seyn werdet und werde fern von Euch den Tag Eures ersten Sohnes feyern, in Andacht und Liebe. Lotte kannte Euch schon aus einem Briefe von Miller, den er an sie in Eurem Hause auf Klingers Stube geschrieben hatte. Ihr Verhältniß mit diesem Miller hab ich erst jetzt ganz kennen lernen, es ist nicht so arg, als ich glaubte. M. verdiente sie nicht, das sah ich aus seinen Briefen, die sie mir alle gegeben hat. Sagt ihr aber nichts davon, wenn Ihr sie einmal sehen solltet."

Weiter schildert er dann in dem Briefe sein Wiedersehen mit Bürger[1]), den er auf einem zu Fuß unternommenen Abstecher von Münden aus besuchte. Da haben dann die beiden zwei herrliche Tage mit einander verlebt, und konnten sich in ihrem Leide trösten. Sprickmann hat mit Bürger, der an seiner Liebe zu Molly, der Schwester seiner Frau litt, viel gemeinsames; saß doch zur selben Zeit als er hier mit Lotte von Einem schwärmte, zu Hause Frau und Kind, die Frau, die ihm schon bei mancher anderen Liebschaft hindernd im

[1]) Vgl. J. Wahle, Bürger und Sprickmann. Festgabe für Heinzel 1898.

Wege stand und die doch schließlich dem Manne, als er sich aus den Stürmen der Leidenschaften gerettet hatte, die liebende und verstehende Gefährtin wurde. Einstweilen irrte er noch umher, denn lange hielt wenigstens dieser Rausch nicht an. Im nächsten Briefe an Höpfner v. 28. Juli 1779 gesteht er offen: „Lotte in M. habe ich unglücklich gemacht, ihr Vater verstand uns nicht und er peinigt das arme Mädchen dafür. Gott! Gott!"

In seiner Not findet er Trost in der Arbeit. Fürstenberg hatte ihm zu wissenschaftlichen Arbeiten Gelegenheit gegeben: „Mein größtes Glück ist jetzt liebster Höpfner, daß ich mein Fach täglich mehr lieb gewinne; ich arbeite in der Geschichte mit Liebeswut, es ist jämmerlich zu sehen, was Menschen ohne Herz über Menschen voll Herz in der Vergangenheit räsonnieren. Ich sag Euch das in einer Freude, Lieber, die wohl Stolz sein mag, die ich aber nicht bergen kann, und gegen Euch nicht wollte, wenn ich könnte, daß ich hier etwas thun will, was verdient gethan zu werden. Ihr begreift wohl, daß das auf eine feine akademische Geschichte herausläuft. Ich habe einen Plan, auf den ich 10 Jahre rechne; die leb ich in der Stille und lasse mich in Gottes Namen vergessen. Ruhmsucht ist mir, dem Himmel sey dank! zu klein geworden! Dann komme ich einmal zu Euch und bringe mit, und ich hoffe, Ihr sollt Freude an mir haben. Mir wird immer gewisser, Gott hatte seine Absichten dabey, daß ich in meiner Jugend zu den lieben Mädchen auf dem Parnaß kam; aber das sollte nur Vorbereitung seyn!"

So rückhaltlos offen spricht sich Sprickmann hier gegen Höpfner aus — von seiner Liebe zu Lotte v. Einem wußte außer einer ihrer Freundinnen niemand etwas;[1]) daß Sprickmann sich Höpfner anvertraut, zeigt, wie hoch er ihn schätzte und läßt uns schließen, daß Höpfner und Frau damals dem unstät Umhergetriebenen ein Vertrauen einflößten, das keiner seiner sonstigen Freunde bei ihm zu erwecken verstand.

Mit Sprickmann im Wesen verwandt begegnet uns in Albertine von Grün man könnte sagen der Typus einer empfindsamen Dame aus dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Im selben Jahre wie Goethe geboren, gehörte

[1]) Venhofen, a. a. O., S. 119.

sie zu den Jugendfreundinnen Marianne Höpfners und bezog auch bald deren Gatten in den Freundschaftsbund ein. Sie war eine ungemein schreiblustige Dame; so erzählt sie selbst einmal, sie habe in 3 Jahren von ihren 4 besten Freunden 128 Briefe erhalten, und dagegen, die Anzahl der Buchstaben gezählt, 50 mal so viel geantwortet. Das macht also, das Maß der an sie gerichteten Briefe als Norm genommen, soviel wie 6000 Briefe in 3 Jahren, kommt auf ein Jahr die stattliche Anzahl von mehr als 2000 Briefen, die sie allein an 4 Freunde schrieb. Höpfners Briefe an sie fanden sich bei ihrem Tode vor, und wurden dem Wunsche des Schreibers entsprechend verbrannt. Ihre Briefe an Höpfner und seine Frau sind in deren Nachlaß erhalten und liegen uns vor; sie ermöglichen es, da sie die subtilsten Regungen der Seele wie eine Menge alltägliche Kleinigkeiten aufbewahren, ein Bild dieser interessanten Erscheinung zu entwerfen.[1]) Höpfner erhob ihre Briefe, wie sie selber sagt[2]), himmelhoch, er fand, nicht mit Unrecht, Züge von wahrem Genie darin; etwas skeptischer scheint Merck über ihre brieflichen Ergüsse geurteilt zu haben, eine Notiz läßt auf eine seiner bissigen Bemerkungen schließen. „Läßt mich mein Götze Merck denn gar nicht mehr grüßen", fragt sie einmal Höpfner[3]), „es wird ihm wohl Angst sein, den Schreibehund bei mir aufzuwecken, der schläft nur, nicht von ihm gebissen zu werden."

Als Tochter eines gräflich Sayn-Hachenburgischen Beamten, der später wohl als Comitialgesandter in Regensburg geadelt wurde, gehörte sie einer wohlhabenden Familie an. Neigung und Lust trieben sie zur literarischen Beschäftigung, zum Leidwesen ihrer Schwestern, die von solchen Dingen nichts wissen wollten. — „Nicht einmal das Wort Volkslied" dürfe sie in deren Gegenwart aussprechen, klagt sie einmal, weil es ein nicht ganz gewöhnliches Wort ist, „es möchte romantisch sein, und Empfindung ist romanhaft bei ihnen."[4]) Eine ihrer Schwestern, „das schöne Lottgen", hatte einen Herrn von Beust

---

[1]) Vgl. dazu Karl Schwartz, Albertine von Grün nnd ihre Freunde. Leipzig 1872.

[2]) M. 3, S. 192.

[3]) 29. Mai 1786.

[4]) M. 3, S. 160.

geheiratet, in ihrem Hause lebt sie eine Zeit lang gegen ein anständiges Kostgeld, das der Vater für sie entrichtete. Sie fühlte sich hier jedoch nicht wohl, Herr von Beust galt ihr für einen Höfling, der für die Verwandten seiner Frau, die „meistens aus Pastoren und solchen ehrlichen Leuten" bestanden, nicht viel übrig hatte.

Von ungemeinem Bildungshunger getrieben, reibt sie sich an den Schranken, die ihrem Geschlecht gesetzt sind und sagt in bezeichnender Umschreibung des Goetheschen Wortes „der Frauen Schicksal ist beklagenswert": „Überhaupt sollte man ersäufen jedes weibliche Geschöpf, das nur ein Quentchen mehr Bedürfniß hätte, seinen Geist zu nähren, als nöthig wäre, Küche und Keller zu besorgen und eine fleißige Hauswirtin zu sein." [1]) Am Umgang mit Frauenzimmern kann sie keinen Geschmack gewinnen, viel lieber will sie von einem alten 80jährigen Manne die Algebra lernen, als von einem schönen Putz Stunden, Wochen, Jahre unterhalten zu werden. Sie war ein kränkliches, schwächliches Wesen, überzart und reizbar, dabei von unverkennbarer Begabung. Sie beschäftigte sich u. a. mit italienischer Literatur, sie malte, und soll nach Höpfners Urteil sehr gute Bilder, so Portraits von Höpfner und seiner Frau, die leider verloren zu sein scheinen, angefertigt haben. — Auch eine Brieftasche hatte sie, wie die „Mädchen der Genies" gemalt. Sie dichtete natürlich, meist Verse [2]), daneben Trauerspiele, dramatische Piecen, von denen nichts erhalten ist. Erwähnt sei noch die kleine Westerwälder Dorfgeschichte.[3]) Natursinn war ihr gegeben, die Landschaft ihrer Heimat fand sie ihrem Wesen verwandt, „es ist mir so gut wie es einer sein kann . . . die an Gottes schöner Natur die größte Freude hat und nun in einer Gegend wohnt — soll ichs sagen, es ist mir ums Herz, als wenn ich über meine Mutter klagen sollte — bistu ja mein Vatterland wundersamer Strich Erde, du bist meinem Schicksal ähnlich, daß man wohl sieht, daß ich auf dir geboren ward. Wir haben den ganzen Mai durch fast alle Tage Feuer im Ofen gehabt."

[1]) An Höpfner und Frau 2. Mai 1786.

[2]) Einige nicht üble Proben bei Wagner M. 3, S. 183, 299, 307.

[3]) M. 3, S. 171.

In Höpfners Hause lernte sie Klinger kennen, und durch die „Pforte des Mitleidens" mit seiner Armut bemächtigte sich ihrer eine tiefe Neigung, die jener nur als Liebelei, wie er Höpfner gestand, betrachtete. „So stolz wie er ist, bin ichs, und noch mehr", schreibt sie darauf an Höpfner, „Sie wissen, daß ich ihn mit einer Liebe liebe, die zu jetzigen Zeiten gewiß unerhört ist, doch will ich mir lieber gleich das Leben nehmen lassen, als daß er denken sollte, er hätte eine Eroberung an mir gemacht, die er liebeln könnte. Wenn er mich nicht mit eben der ewig unveränderlichen Liebe lieben kann, so will ich lieber ganz und gar nicht geliebt sein — —". Ist ihr Klinger damit äußerlich abgetan, so beschäftigt sie sich doch fortwährend noch platonisch mit ihm, in den Briefen an Höpfner kehrt sein Name öfters wieder, kleine Züge bewahrt sie: „Herr Klinger hat Recht, daß das Lesen alle Herzen verdirbt", bemerkt sie einmal bei der Rücksendung von Lenz' Menoza. Von Klinger hatte sie den Werther entliehen — das Exemplar will sie für sich behalten, denn „bei der Verleihung an Demoissellе Buff wären Flecken hinein gekommen"; sie bittet also Höpfner, ein neues Exemplar für Klinger zu kaufen, „in blau Papier zu binden", so wie sie das von Herrn Klinger gelehrt bekommen habe. Noch in späteren Jahren ist es ihr bei Erwähnung von Klingers Namen zu Mute „wie einem erwachsenen Mädchen beim Anblick ihrer Puppe, derentwegen sie manchmal die Ruthe bekommen habe".

Auch für Goethe schwärmte sie in ihrer Weise, sie hat ihn einmal gesehen, von ihm kaum beachtet, im deutschen Hause, umstrahlt von seiner Sonne. Sie erwähnt, daß ihr Vater mit Goethes Vater zusammen in Wetzlar praktiziert hatte. Goethe ist ihr das Ideal des Dichters: „Hätte ich die Macht mich wie Goethe auszudrücken" ruft sie einmal aus, als ein Sujet sich ihr zur Bearbeitung aufdrängt. Rührend ist ihre Klage, als sie das Gerücht vernommen hatte, Goethe wäre gestorben [1]): „Göthe, guter Göthe, könnte ich Dich der Vorsehung abringen, wenn Du dahin bist. Du warst gewiß ein guter Mensch, wenn ich Dich schon nicht gekannt habe, so glaube ichs doch ganz gewiß, Du hättest

---

[1]) M. 3, S. 296.

unmöglich so viele Empfindung denken können, wenn Du nicht auch eine große edle Seele gehabt hättest. Wo bin ich, Gott im Himmel! Verhüte es, daß ich Ursache habe mich mit dem schrecklichen Gedanken zu plagen. Ich blicke den Himmel mit wehmütigen Thränen an, stütze mich auf meine zitternde Hand und denke, wenn die Sonne heute noch einmal aus den Wolken hervortritt, so kann es unmöglich sein, daß der große Mensch dahin ist. Die Sonne kommt langsam und traurig, doch habe ich sie nie mit schönerer Pracht gesehen, denn mir schien es, sie käme mich zu trösten. Nie sind heiligere Thränen geweint worden, als ich um ihn weine. Ich habe ihn mit Ehrfurcht wie meinen weit über mich erhabenen Bruder geliebt. Liebe M[arianne] wenn Du mich auf ein klein wenig lieb hast, so schreibe mir gleich, wo diese Nachricht her und ob sie gegründet und was Ihr noch ferner davon gehört habt."

Von Höpfner verlangt sie, er solle ihr neu erschienene Werke Goethes schicken, sie seien doch im Meßkatalog angekündigt, es hungere sie unbeschreiblich danach, und dann fürchtet sie sich wieder, z. B. die Stella zu lesen,[1] „o wer doch ein paar Maß kaltes Blut kaufen könnte — o nein, ich wollte nicht ein Tröpfchen warmes Blut für eine ganze Maß kaltes hingeben. Kommen wir durch unsere Schwärmerei um, nun so sterben wir den Tod eines . . . doch nein, ich wollte sagen eines Käfers, der sich die Flügel am Licht verbrannt hat . . ich habe mir schon den linken Flügel abgebrannt . . ." Höpfner hatte ihr eine Handzeichnung von Goethe versprochen. „Ich lasse Ihnen keine Ruhe", schreibt sie ihm,[2] „bis ich sie habe. Sie wissens ja, er war von jeher mein Götze. Seitdem ich bei Ihnen und in Frankfurt war, ists viel ärger. Ich hätte gern sein Bild dort gestohlen, daß mirs in der Seele wehe that, da es unmöglich war; wäre auch Halshängen der Lohn gewesen, so hätte ich's gewagt." Bis an ihr Lebensende verfolgt sie Goethes Schicksal mit Interesse. Als sie von Goethes Verhältnis zu Christiane gehört, vermutete sie, was erst viel später eingetreten, und schrieb an Marianne

[1]) M. 3, S. 169.
[2]) M. 3, S. 188.

Höpfner am 21. Febr. 1791[1]): „Daß Goethe sein Mädchen genommen, dadurch gewinnt er 10 Mal mehr bei mir, als wenn er sie verlassen und eine sehr glänzende Parthie gethan. Für den Verlust des guten Rufes sind ja keine Schätze in der Welt Ersatz. Was konnte er also anders geben als seine Hand? Gott segne ihn und mache ihn recht glücklich."

Auf Merck hielt sie trotz seiner scharfen Zunge viel, auf die Nachricht von seinem Tode ist sie untröstlich; echt weiblich denkt sie sich an die Stelle seiner Frau: „Sie sagen", schreibt sie an Frau Höpfner[2]), „er habe die letzte Zeit seines Lebens glücklich in seiner Familie gelebt — ich habe Madame M. immer dabei mehr bedauert als ihn, und es ist mir oft, daß sie beide unglücklich sein und bleiben mußten . . . Was wären mir das vor Jammertage an seines Weibes Stelle mit einem Menschen zu leben, den ich einmal treulos behandelt hätte, und wären mir Mißhandlungen als wohlverdienter Lohn noch willkommener als Güte gewesen, die ich immer als unverdient annehmen hätte müssen. Sie muß sich nun eher trösten können, ich habe mir bei dem Vorfall nie was anderst denken können, als daß ich seine Hand gerne geküßt hätte, wenn er mir einen Dolch ins Herz gestoßen hätte, ja liebste Freunde, ich habe so einen tiefen Abscheu (oder ob das das rechte Wort nicht ist?) vor aller Treulosigkeit, daß ich glaube, wenn mich Jemand treulos behandeln könnte, und ich glaubte, weder Gott noch Menschen wüßten noch sähen es, so würde mir mein eigen Gemüte so wenig Ruhe mehr lassen, daß ich mir selbst das Leben nehmen müßte, um nur der Marter los zu werden. Darum hab ich die M. — immer so bedauert und mir es nie als möglich gedacht, daß sie nur eine Stunde in ihrem Leben wieder glücklich sein könnte. — Daß er so von Projekte zu Projekte überging, habe ich immer Schuld gegeben, daß seinem Gemüthe die wahre Ruhe fehle um sich mit einerlei Wissenschaft zu beschäftigen die dazu gehört. O daß ich ihn verloren habe."

Auf die „Genies" ist sie sonst nicht gut zu sprechen, so spottet sie über die niedrigen Honorare, die Voß zahlt, für

1) M. 3, S. 308.
2) 20. Juli 1791.

so einen geringen Preis wie die anderen schönen Geister mache sie keine Gedichte, denn das „Federn kauen" soll sehr ungesund sein und sei vielleicht schuld, daß so viele schöne Geister so jung in die Ewigkeit reisen. „Die armen Leute, ist das nicht eine Art von Selbstmord?"

Dann sagt sie ein ander Mal[1]): „Wenn ich sehr schön wäre und ein weibliches Chamäleon, das alle Tage eine andere Art von Schönheit wäre, so glaube ich, daß ich mich für die Frau eines schönen Geistes schickte. Denn fürs Erste koche ich nicht gern, und schöner Geister Frauen sollen wenig zu kochen haben. Zum Zweiten esse ich des Tags nur einmal und bin doch gesund, dick und fett dabei. Drittens habe ich manchmal einen lächerlichen Einfall, kann ihn aber nicht recht bearbeiten. Vielleicht ruhte seine Genie dann und wann, so könnte er meine Einfälle ins Reine bringen." —

Mit Voß ist sie auch sonst nicht einverstanden, sie findet es unmodest[2]), daß er die Spalten des Almanachs mit seinen Gedichten füllt, und dann ist ihr das Geschrei gegen die Tyrannen und für die Freiheit zuwider. „Wenn alle die süße Freiheit von ihnen erfochten wäre, so würden sie das Joch einem andern auf den Hals werfen. Marianne! ich bin nur ein Weib, wenn es aber darauf ankäme, nur 10 meiner Nebenmenschen ein Stück Land zu erfechten, wo sie ihr Brot aufziehen könnten, ohne andere davon zu vertreiben, die es eben so nöthig hätten, so wollte ich mich auf ein Roß schwingen und fechten und wenn ich meinen Tod vor Augen sähe. Aber um Freiheit fechten, wovon der Grund nichts ist als einen Fürsten totschlagen, um selbst einer zu sein, das wäre zu gering gefochten."

Bald wird aber der kühne Flug der Phantasie gedrückt, wenn sie sich ihre einsame Lage vergegenwärtigt; von der Natur mit einem Gebrechen behaftet, empfindet sie es doppelt, wenn ihr das vorgehalten wird. So hatte sie einst einem Pfarrer ein Kind aus der Taufe gehoben. Das Kind bekommt die englische Krankheit und da es nun ebenso hinkt, wie die gnädige Fräulein Base, so sagen die Leute, durch die

---

[1]) M. 3, S. 294.

[2]) An Marianne Höpfner (1778) gedr. b. Schwartz, S. 95.

neunte Ader habe es das Kind von seiner Pathin geerbt. Sie zieht sich in sich zurück und vertieft sich in ihre Lektüre, unter der der Prediger von Wakefield, Geschichte Karl Ferdiners, Siegwart und ähnliche die erste Stelle einnehmen. „Was hilft mich nun um Gottes Willen das Lesen, wenn ich keine Seele habe, die mir ihre Bemerkungen, ich ihr die meinigen mitteilen kann?“ Da ihr die wirkliche Welt mit ihrer Liebe versagt ist, baut sie sich in Gedanken eine neue auf, sie will einen platonischen Roman schreiben. „Herr Plato mag sagen was er will, so kann man doch nur Freundschaft vor Jemand haben, von dem man nie geliebt worden, noch niemals Hoffnung hat, geliebt zu werden.“[1])

Gegen die Liebe hat sie ein Mittel, sie hat sich einen Totenkopf auf ihrem Zimmer aufgestellt, seitdem ist sie viel ruhiger und zufriedener mit ihrem Schicksale, sie sieht in ihm ihr Bild. Und als sie dann bei Höpfner mit Sprickmann bekannt wird, der auch von unglücklicher Liebe zerrissen ist, fordert sie ihn auf statt nach Pyrmont, zu ihr zu gehen, sie wolle seine Melancholie trösten. „Sagt ihm“, schreibt sie an Höpfner, „Heilige Liebe wäre nicht Sünde, heilige Liebe geht von der Gottheit aus und ist dein Leben, o gefühlvolle Seele. O wohne Du in dem Herzen meiner Freunde, wie in dem meinigen, Du über alles heiliges Gottheitsgefühl. Macht das einen Unterschied, mein lieber Sp(rickmann), daß Dein Mädchen keine Deiner Briefe mehr haben kann — o Ihr Männer nöthigt mir den Gedanken ab, Eure heiligste Liebe wäre Sünde — — ihr kennt sie wohl nicht und wären Eurer doch wehrt sie zu kennen, — ich komme, ich komme.“ — Dann will sie an einem feierlichen Abend weiß gekleidet, einen Blumenkranz im Haar, vor sie treten und ihre Abhandlung über die heilige Liebe vorlesen. Es dürfe aber nur dabei sein, dessen Herz verschenkt wäre, denn in Gegenwart eines freien Menschen von der allerheiligsten Liebe zu reden, würde sie sich nie verzeihen.

Solche, für unsere Begriffe wenigstens, etwas überspannte, aber für sie und ihre Zeit höchst bezeichnende Bilder malte sich Albertine v. Grün aus; so gestaltet sich ein einfacher Spaziergang, den sie mit Höpfner verabredet hatte, in einem Briefe[2])

[1]) An Höpfner um 1776/7.

[2]) 30. April [1776].

folgendermaßen; sie will zu Besuch nach Gießen kommen und „Ideen Gastereien" halten, — wie sie auch auf die „Charakterjagd" geht — von wirklichen Gastereien ist sie eine abgesagte Feindin. „Der Himmel gebe nur, daß es recht schönes Wetter sein mag . . . so wollen wir den Samstag Abend ausgehen und ganz langsam, langsam zwischen Ruhen Singen Erzählen und Rasten auf Schiffenberg gehen und da die Sonne aufgehen sehen, sobald die Sonne aufgegangen herunter ins nächste Dorf und allda wollen wir den Sonntag bleiben und da wollen wir in die Kirche gehen und Marianne und ich wollen ein ländlich Mal bereiten, und wenn es dann den Abend wieder kühl wird, so schlendern wir wieder in unser Gießen hinein und singen: Willkommen silberner Mond, daß halb Gießen glaub es komme ein Leichenbegängnis eines Dichters den Berg herunter von empfindsamen Seelen begleitet, welche ihr Leidwesen zu erkennen gäben."

Man stelle sich vor, ein ordentlicher Professor der juristischen Fakultät zieht mit in diesem Zuge in das abendliche Gießen, das widerhallt vom Schreien und Lärmen angetrunkener und radaulustiger Studenten — welche Gegensätze — und doch gehören sie zu dem Bilde des wirklichen Lebens. Bei Beurteilung Höpfners ist es eben von Wichtigkeit auch hierauf zu verweisen, Höpfner hat an dem exzentrischen, wir würden heute sagen überspannten Wesen des Frl. v. Grün Gefallen gefunden. Sie war eine ebenso empfindsame Seele wie seine Frau, er hat sicher auch mit ihnen geschwärmt, allmählich aber wird er gesetzter, kühler, betrachtet diese Dinge nur noch vom historischen Standpunkte; — Albertine hat ein feines Gefühl für die Veränderung, die in ihm vorgegangen ist. Schon bald nach diesem Spaziergang klagt sie über seine Kälte, die sich gegen die frühere Schwärmerei[1]) so abhebe; später schreibt sie[2]): „Ich denke Du bist gar nicht mehr gefühlvoll, Deine Briefe sind so trocken, so dürre, als wären sie auf der Lüneburger Haide gewachsen, es ist doch auch nicht der allermindeste Seelentumult mehr in Dir . . ."

Ein Gradmesser für diese Wandlung im Innern Höpfners ist sein Briefwechsel mit Friedrich Nicolai, dem Berliner Buch-

---

[1]) Ende 1777.

[2]) M. 3, S. 294.

händler, dessen Namen mit der Geschichte der Aufklärung eng verbunden ist. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, wie Höpfner, der mit den empfindsamen Seelen schwärmt, mit dem jungen Goethe in engster Verbindung lebt, zur selben Zeit mit dem Vertreter der entgegengesetzten, seinem Freunde direkt feindlich gesinnten Berliner Aufklärung im lebhaftesten Gedankenaustausch steht. Dabei liegt die literarische Bekanntschaft mit Nicolai — persönlich haben sich beide erst Mitte der 70er Jahre kennen gelernt — zeitlich vor dem Verkehr mit jenen beiden.

Die Verbindung zwischen Nicolai und Höpfner bildete die Allgemeine Deutsche Bibliothek, die Nicolai seit 1765 in Berlin erscheinen ließ. Im Gegensatz oder in Ergänzung zu Weißes „Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste", deren begrenztes Arbeitsgebiet durch ihren Titel schon bezeichnet wird, sollte Nicolais Organ das Gebiet des gesamten Wissens umfassen. Vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes aus sollten die literarischen Erscheinungen aller Fakultäten beurteilt werden; schon früh wurden Stimmen über die Härte, mit der man zu Werke ging, laut. So klagt Chr. F. Weiße in einem für Sachsen verständlichen Anklang an die politischen Ereignisse[1]: „Der Berliner Allgemeinen Bibliothek zu gefallen, hält schwer. Es wäre schon der Mühe werth, daß ihre Urtheile bisweilen beleuchtet würden: aber die Verfasser haben sich so furchtbar wie ihre Soldaten gemacht, jeder friedliebende Autor ist froh, wenn sie über der Grenze bleiben." Und noch im „Nußkernen" Maler Müllers klagt der Schulmeister über die verhenkerten Berliner und bedauert den, der den Recensenten der Allgemeinen Deutschen Bibliothek unter die Finger gerät.[2])

Nicolai hatte ein großes Kapital an Geld und Arbeit in das Unternehmen gesteckt; er mußte sich die Mitarbeiter alle zusammensuchen, wobei ihm sein Organisationstalent und seine buchhändlerischen Beziehungen sehr zu Hülfe kamen. Aber er arbeitete auch selber literarisch mit; wenn es Not an Mann war, rezensierte er alles, was verlangt wurde, natürlich nicht immer zum Vorteil des wissenschaftlichen Ansehens seiner

---

[1]) An Klotz 4. Febr. 1766. Hagen, Briefe Deutscher Gelehrten an Klotz 1773, I S. 53.

[2]) Werke Heidelberg 1811, Bd. I, 323.

Zeitschrift. — So gesteht er einmal Höpfner, daß er eine ganze Anzahl juristischer Rezensionen, die in Verfall geraten waren, im Schweiße seines Angesichts erledigt habe.

Weiße behauptet, er habe es Nicolai vorher gesagt [1]), daß das Unternehmen, eine solche allgemeine Bibliothek zu liefern, zu kühn sei, so lange nicht in Deutschland eine Hauptstadt wie Paris oder London wäre, wo Gelehrsamkeit und Literatur aus dem ganzen Reiche zusammenflössen. Aber Nicolai habe geglaubt, die ganze Welt würde sich darum reißen, Anteil an einem solchen Journale zu nehmen — „und nun fehlt es überall an Mitarbeitern".

In Höpfner hatte Nicolai nun einen Mann gefunden, der bald als der „gewählte Direktor" des juristischen Faches die Besprechung der einschlagenden Literatur teils selbst besorgte, teils bei der Auswahl der Rezensenten bestimmend mitwirkte. Schon 1771 schreibt Höpfner an Raspe [2]), der gute Nicolai schicke Geld über Geld, Lobsprüche über Lobsprüche und flehe um Rezensionen. Allein die Aktenarbeit nehme seine ganze Zeit in Anspruch. Weit über sein Fach hinaus erstreckte sich Höpfners Einfluß; er empfiehlt Referenten für Erscheinungen aus den anderen Gebieten und hält auch mit seiner Meinung nicht zurück, wenn er glaubt, daß die eingeschlagenen Bahnen nicht zum Wohle des Unternehmens führen.

In seinem Briefwechsel mit Nicolai, der im Jahre 1770 einsetzt und bis zu seinem Tode dauert, nehmen die geschäftlichen Dinge den Hauptplatz ein; daneben werden aber doch so viele literarische Fragen, wenn auch manchmal nur als Zusatz oder Nachschrift, berührt, daß sich eine eingehende Beschäftigung mit ihnen als sehr lohnend erweisen dürfte. Die Auseinandersetzungen über Goethe sind bereits früher behandelt — die übrigen Genies erfreuen sich keiner so ausgiebigen Beurteilung, immerhin sind einige Äußerungen nicht ohne Interesse. Nicolai erscheint hier als ruhiger, sachlicher Beobachter; man ist gewohnt, ihn immer aus der Kampf-

---

[1]) Weiße an Klotz 1773. Hagen, Briefe Deutscher Gelehrten an Klotz 1773 I, S. 71.

[2]) Weim. Jahrb. III, 61.

perspektive zu beurteilen, und dabei schleicht sich leicht eine Teilnahme für die Vertreter der genialen Seite ein. Streng historisch genommen vertritt jedoch Nicolai einen Standpunkt, dem man seine Berechtigung nicht versagen kann. So schreibt er über die Frankfurter Gelehrten Anzeigen [1]), er lese sie noch mit vielem Vergnügen und zähle sie zu den besten deutschen gelehrten Zeitungen. Hin und wieder erkenne er auch Höpfners Feder, z. B. in der Rezension von Beckers Responsis. „Aber ich wünschte doch", fährt er fort, „daß in dieser Zeitung die Schreibart nicht oft so geziert und dunkel wäre, und daß man zuweilen gegen verdiente Männer aus allzufreier Kritik nicht unbillig würde, z. Z. gegen Geßnern in der Rezension seiner neuen Idyllen."

Höpfners Erwiderungen kommen Nicolais Ansichten immer mehr entgegen, so schließt er sich in der Beurteilung Klingers den Ausführungen in der Bibliothek [2]) an: „Die Physiognomie hat ihn (den Rezensenten) bei Kl[inger] nicht betrogen. Kl. hat Genie, aber doch nicht den zehnten Teil dessen, das er zu haben glaubt. Ich muß doch fühlen, was für Kraft in mir liegt. Die Hundsfötter in der Bibl. mögen sagen, was sie wollen. So ungefähr redet er von sich. Unerträglich ist mirs oft zu hören, wie die Leutchen aus der Göthischen Schule von sich und anderen urtheilen. Göthe, Lenz, Kayser sind Halbgötter. Lessing ist nur allein in der Composition etwas. Sein Faust wird gegen den Göthischen eine armselige Figur machen. Gesner ist nichts, Rabener ein langweiliger Schwätzer, Ramler ein kalter, elender Mensch. Jerusalem und Mendelssohn — stupor vulgi hos fecit philosophos. Nicolai hat gar keinen Verstand. Daß Göthe und Wieland Herzensfreunde sind, wissen Sie ohne Zweifel. W. schrieb an Jemand, Hölle, Tod und Teufel sollten ihn nicht scheiden von Göthe. Gut, per nos licet, wünsche gute Continuation; daß Herder nach Weimar geht ist bekannt. Der Bericht der theologischen Fakultät in Göttingen seinetwegen soll . . . geheißen haben, er sey zwar orthodox, aber ein Narr. Ich hab auch nichts dagegen."

---

[1]) An Höpfner, 12. Nov. 1772, vgl. dazu G. J. 8, 125.

[2]) XXVII, 2. Höpfner an Nicolai 24. April 1776.

Nicolai antwortet darauf[1]): „Herzlich lieb ists mir, daß Sie dem wirklich noch gelinden Urtheile der Bibliothek über Göthe und seinen Genossen Beyfall gaben. Klinger scheint mir ein sehr mittelmäßiger Bursche zu seyn, der nur die Manir aufschnappt und selbst nicht viel in sich hat. Wer ist Kayser, den Sie erwähnen, oder haben Sie vielleicht nochmals Klinger schreiben wollen? Was übrigens die Bürschgen schwatzen, bedeutet nicht viel. Das wilde Wesen wird in 4 oder 5 Jahren verrauscht sein, und dann wird man ein paar Tropfen Geist im Helm, und im Tigel ein großes caput mortuum treffen. Ich habe schon mehr dergleichen Revolutionäre erlebt. Man muß die Knaben nur gehen lassen und nicht sehr auf sie Acht geben, denn ihre ganze Absicht ist Lärm zu machen. Mich kümmert die Sache nicht viel. Ich lese fast keine neuen Bücher, schließe mich mit einigen mir brauchbaren Büchern ein und lasse jeden für sich schwatzen und toben und preißen und schimpfen bis er müde ist. Und das pflegt sehr bald zu geschehen."

Als dann Nicolai seinen „feynen kleynen Almanach" herausgegeben hatte, schrieb ihm Höpfner[2]): „Ihr Almanach hat mich herrlich delektirt. Wo haben Sie nur die alte Sprache so in der Geschwindigkeit gelernt? daß Sie Weimar so gut angebracht haben, freut mich am meisten. Aber wehe Ihnen, wenn die Hornissen aus diesem Neste auf Sie einst herausfahren. Sie sind bisher noch ziemlich ruhig gewesen." Dann lobt er verschiedene Volkslieder und bietet selbst einige aus seiner Sammlung an.

Doch nicht einen jeden Vertreter der neuen Richtung verwirft Höpfner, so gehört er zu den Männern, die schon früh Maler Müllers epische Dichtwerke erkannt und anerkannt haben. Am 6. Jan. 1775 fragt er Nicolai: „Haben Sie die köstliche Idylle Bachidon und Milon gelesen? Der Verf. ist ein junger Maler in Mannheim, das heißt wieder ein Kopf." Und weiter heißt es in einem Briefe

[1]) M. 3, S. 139 gibt als Datum den 23. April 1776 an; der Brief ist auf das Respektblatt eines gedruckten Begleitschreibens zum 3. Teile von Sebaldus Nothanker geschrieben und dieses trägt das Datum; geschrieben ist der Brief natürlich später.

[2]) 6. Jan. 1777.

vom 2. Aug. 1775: „Neulich war der Dichter Müller bei mir, er ist ein hübscher Mensch und hat viel Wärme und ist nicht ganz so intolerant als die übrigen werthe Goethianer, die geradezu alles für Ochsen und Esel erklären, was nicht zu ihrer Schule gehört, oder ihren Helden Goethe nicht anbetet."

Als bei einer Besprechung — es betraf Jung Stillings Jugend — ein Autor ungerecht behandelt schien, findet Höpfner auch ernste Worte. Er bekennt, daß seit Werthers Leiden etwas gleiches nicht erschienen sei, und schreibt: „Ich muß Ihnen sagen, lieber Freund, daß die Bibliothek bei vielen Leuten — darunter auch sehr vernünftige sind — in dem Credit stehe, daß sie darauf ausgehe unsere besten Produkte wegzuräsoniren, unsere besten Köpfe entweder kalt oder gar unbillig behandele. Wenn ich nun eine Rezension lese, die diese Meinung bestätigt, so thut mirs weh." Darum ist er bemüht, der Bibliothek Rezensenten zuzuführen, bei denen solche Befürchtungen nicht angebracht sind. So macht er auf Merck aufmerksam, als einen Mann von bewunderungswürdigen Talenten, der Lust habe zuweilen Rezensionen für ein gutes Journal zu machen.[1]) Merck hat auch manchen Beitrag für die allgemeine deutsche Bibliothek geliefert; auf der russischen Reise bot sich dann Gelegenheit zu persönlicher Bekanntschaft Mercks mit Nicolai. Die wenigen Stunden, die beide zusammen in Leipzig verbrachten, erregten in Nicolai den Wunsch, diesen wackern Mann näher kennen zu lernen. Freilich, von dem, was Nicolai wissen wollte, hatte Merck nichts verraten. Nicolai hatte sich in seinem Sebaldus einen kleinen Ausfall gegen Moser erlaubt, und hätte nun gar zu gern von einem Kenner der Verhältnisse näheres über Darmstadt gehört.

Merck hat sich Nicolais immer offen angenommen, so nahm er z. B. in dessen Streit mit Wieland für Nicolai Partei und hieb in Eisenach an der herzoglichen Tafel vor 20 Personen Wieland eine Stunde lang dermaßen in die Pfanne, daß ihn Jedermann der Grausamkeit beschuldigte. „Allein die Dummheiten die Wieland sagte waren auch unerträglich, und ich mußte einmal laut reden, denn Goethe und

[1]) 15. Aug. 1771.

der Herzog waren dabei, und dieser kennt Sie auch nicht, wie er soll." Wieland und Nicolai lagen viel im Streite, anfänglich schien es, als könnten sie als Herausgeber zweier Zeitschriften friedlich nebeneinander bestehen. Im Jahre 1773 konnte Nicolai an Höpfner schreiben, die persönliche Bekanntschaft Wielands sei nicht die geringste Annehmlichkeit einer kleinen Reise gewesen.[1]) Höpfner erwidert darauf[2]), Wieland dürfe künftig in der Bibliothek nicht mehr getadelt werden, nachdem er den Nothanker im Merkur so hübsch gelobt habe. „Ich höre, daß Sie sich persönlich mit ihm ausgesöhnt haben. Der Himmel gebe, daß die Freundschaft nicht durch eine Recension gestört werde, denn Wieland ist der eitelste, großsprechenste Mensch, den ich kenne. Ein Pröbchen: Als er in Gießen war, sagte er mit dürren Worten (wie wir Juristen reden) es sey ihm leid, daß er eine Zeile deutsch geschrieben habe. Er hätte französisch schreiben sollen, weil er es viel besser als das teutsche schreibe. Haben Sie je etwas ähnliches von Selbstlob gehört?" Ob nicht Höpfner hier Wieland falsch verstanden hat? Wieland wird sich vielleicht ähnlich wie auch später einmal Goethe über die Sprödigkeit der deutschen Sprache beklagt und die Flüssigkeit der französischen gerühmt haben.

Im übrigen hatte Höpfner Recht, mit der Freundschaft zwischen Nicolai und Wieland dauerte es nicht lange, schon nach einem halben Jahre konnte er an Nicolai schreiben[3]): „Hab ichs Ihnen nicht gesagt, wenn Hr. Wieland nicht das uneingeschränkteste Lob in der allgemeinen deutschen Bibliothek beкömmt, so würde er sich beleidigt glauben und das gute Vernehmen, das zwischen Ihnen und ihm war, würde ein trauriges Ende nehmen? Ein Fremder, der neulich hier durch ging, konnte nicht genug erzählen wie ungebärdig und wild Wieland über die Recension seines Merkurs sich bezeigt habe. Er habe ihm aufgetragen, wenn er nach Berlin käme, Ihnen alle Freundschaft aufzusagen. Vermuthlich werden Sie sich leicht darüber trösten." Im

---

[1]) M. 3, S. 63.

[2]) 12. Sept. 1773 f.

[3]) 14. März 1774.

Merkur,[1]) bei Gelegenheit der Besprechung der Freuden des jungen Werthers, zieht Wieland schon schärfere Saiten auf. „Herr Nicolai ist nie mein Freund gewesen; in seiner Bibliothek bin ich fast immer schief angeklozt, oft muthig mißhandelt, und nicht ein einzigmal (das ich wüßte) durchaus unpartheiisch beurtheilt worden." Dagegen wendet sich Nicolai in einer scharfen Erwiderung am Anfange des zweiten Stückes vom 25. Bande der Bibliothek. Das war das Präludium.

Im Jahre 1778 erschien im Nicolaischen Verlage ein Werk unter dem Titel: Leben, Bemerkungen und Meinungen Johann Bunkels rc., das Wieland im Juliheft des Merkur 1778[2]) einer eingehenden Zergliederung unterzog. Er machte da Nicolai den Vorwurf — wenigstens stellt er es dem Leser sehr nahe, diesen Vorwurf zu erheben — daß er sich des Künstlers Chodowiecki bediene, um für ein schlechtes literarisches Machwerk sich einigen Erfolg zu sichern. Denn die Kupfer Chodowieckis seien das einzige Aequivalent, das der Käufer für sein Geld eintausche, den Text müsse er eben als Macculatur mit in den Kauf nehmen. Der Held des Romanes wird nun wegen seines Lebenswandels arg mitgenommen, und er bot auch die Angriffspunkte mehr als genug. Er hatte acht Frauen nach einander geheiratet, ihr Geld durchgebracht, nota bene das Geld seiner Kinder, von denen im Romane aber gar nicht weiter die Rede sei; schließlich wird noch Nicolai vorgeworfen, wie er ein derartiges Machwerk mit so viel Lobpreisung empfehlen könne, doch wohl nur des Geschäftes wegen.

Nicolai antwortet darauf mit ein paar Worten betr. Johann Bunkel und Christoph Martin Wieland[3]) und betont, daß das Wesentliche des Romans nicht in seinen Liebesabenteuern und ähnlichem Beiwerke liege, sondern in dem Kulturbilde, das er in dem Kampfe der Orthodoxen und Liberalen biete. Ein Sohn wird, weil er in Religionssachen anders als sein Vater denkt, von diesem verstoßen, sein Irr- und Wanderleben, in dem er mit Vertretern von allerlei Bekenntnissen zusammen kommt, zeigt nun, wohin solche Intoleranz führt.

[1]) 1775 II. S. 283.

[2]) S. 75 ff.

[3]) Allgem. deutsche Bibliothek. Anhang z. 25./36. Bde. I. Abt. S. 678 ff.

Als Antwort auf die von Wieland gerügten Geschäftskniffe wirft Nicolai dem Herausgeber des Merkur ähnliche Praxis vor, er sei ja eigentlich auch Buchhändler und habe nicht immer gehalten, was er in einer Anpreisung empfohlen habe. Interessant ist es in dieser Polemik zu beobachten, wie Wieland hier bloß das sieht, wofür seine Organe geschärft sind, für die Komposition des Romans, für die Liebesgeschichten usw., für Nicolai ist das nebensächlich, ihm ist die Schriftstellerei Mittel zum Zweck, der Roman steht im Dienste einer Idee, im Kampfe der Aufklärung gegen die Orthodoxie. Dieser Kampf spiegelt sich im Briefwechsel Nicolais mit Höpfner vielfach wieder. Höpfner nahm — wie auch Merck an der Herzoglichen Tafel in Eisenach — für Nicolai Partei. Als dann Nicolai außer sich gerät über Wielands Ausführungen, beruhigt ihn Höpfner[1]), er sei doch sonst ein Diplomat, wie könne er sich da so gebärden, wenn ihn ein „gewesener Prinzenhofmeister" mit scharfer Jauche begösse. „So gehts, wenn man Avertissements gegen die witzigen Köpfe in die allgemeine deutsche Bibliothek setzt."

Weiterhin liefert Höpfner Nicolai Rüstzeug in dem Kampfe, so weist er[2]) darauf hin, daß Herder in einem Briefe an Merck Bunkel gelobt habe; allein Nicolai wollte das so wenig, wie ein ihm bekanntes Zeugnis des älteren Lessing — der Bunkel selbst übersetzen wollte — öffentlich verwerten, „um nicht ein judicium autoritatis zu etablieren". Schließlich redet Höpfner zum Frieden: „Wieland ist ein Buchhändler wie Sie, und ein Kaufmann soll dem andern den Markt nicht verderben."

Bald fand Höpfner Gelegenheit, sich direkt gegen Wieland zu wenden. In einem Aufsatze[3]) über das göttliche Recht der Obrigkeit oder über den Lehrsatz, daß die höchste Gewalt in einem Staate durch das Volk geschaffen sei, hatte Wieland die Ansicht vertreten, daß das Volk von Natur und Nothwendigkeitswegen unvermögend sei, sich selbst zu regieren. Eine Menge Volkes sei eine Menge großer Kinder. Für das Kind komme die Zeit, wo es sich selbst regieren könne, für

[1]) Im Briefe v. 16. Dezember 1778.
[2]) An Nicolai 26. April 1779.
[3]) Merkur, November 1777. S. 119—145.

ein Volk käme sie nie; je größer, je älter, je aufgeklärter es würde, je unfähiger würde es, sich selbst zu regieren.

In der Natur herrsche der Starke, „das Recht des Stärkeren" sei daher jure divino die wahre Quelle aller obrigkeitlichen Gewalt; der Schwache würde beherrscht, also könne man von einem Naturrechte der Gesamtheit zu herrschen nicht reden. Wie könne man sagen, das Volk habe ein natürliches Recht zu etwas, wozu es von Natur aus unvermögend ist?

Gegen diese „Grille eines gewesenen Prinzenhofmeisters", auch hier kehrt dieser geringschätzende Ausdruck wieder, wendet sich Höpfner im § 39 seines Naturrechtes (1780 S. 30), in dem er die Ansicht vertritt, daß jeder Mensch nach dem natürlichen Rechte frei sei, d. h. über sich, seine Kräfte und Handlungen nach Gefallen schalten und walten könne.

Höpfner war von Haus positiv bibelgläubig. Es sind noch verschiedene Hefte vorhanden, in denen er Gesangbuchslieder, die ihm besonders wert waren, aufzeichnete, und kleinere Aufsätze, in denen er sich mit wichtigen religiösen Dingen auseinandersetzt, zeugen von seinem ausgeprägten kirchlichen Sinne.

Einer dieser Aufsätze handelt von der Lehre Jesu als der sichersten Anweisung zur wahren Glückseligkeit, ein anderer von der Bibel, ihrem göttlichen Ursprung und Inhalt, wieder ein anderer von dem göttlichen Ursprung der Lehre Jesu. Aus allen spricht ein Geist, der die Wahrheiten, wie sie die Kirche in Dogmen gefaßt hat, gläubig und ohne jede Kritik hinnimmt. Diese Aufsätze stammen, wie es scheint, aus frühen Jahren, vielleicht aus Höpfners Studentenzeit; ein Biograph erzählt uns, daß damals der junge Student Sonntags regelmäßig die Kirche besuchte. Vielleicht sind es Niederschläge dessen, was er in der Kirche gehört und in sich aufgenommen hat. Dieser frommen Gesinnung entsprach es, daß Klopstock sein Lieblingsdichter war; wir wissen, daß er dessen Oden gern rezitierte und es auch zu einer Meisterschaft in dieser Kunst gebracht hatte.

Im Briefwechsel mit Nicolai werden religiöse Fragen zunächst gar nicht aufgeworfen. Erst bei Gelegenheit der Erwähnung des Besuches, den Klopstock im Jahre 1774 Höpfner zu dessen größter Freude abstattete, wird im Zusammenhange mit

dem Messias auch dieses Gebiet berührt. Nicolai erwidert[1]) auf Höpfners sicherlich schwärmenden Bericht, auch er verehre Klopstock sehr, müsse aber gestehen, daß ein großer Teil von dessen Schriften seine Lektüre nicht sei; er begreife, daß Klopstock im ganzen mit der Bibliothek nicht zufrieden sein könne, denn bei ihm habe das gangbare theologische System eine poetische Wahrheit; wenn die Verbesserung der Theologie, die die Bibliothek anstrebe, immer weiter gehe, so müsse der Messias den größten Teil des Interesses verlieren.

Allmählich sucht Höpfner der Bibliothek Mitarbeiter zuzuführen, die in religiösen Fragen einen andern Standpunkt einnehmen, als die für das theologische Fach maßgebenden Leute. So empfiehlt er den Pfarrer Zimmermann in Bickenbach zum Rezensenten lyrischer Sachen[2]): „Er ist so vernünftig und tolerant, daß er seine Orthodoxie nicht bei der Bibliothek auskramen wird, so wenig als ich, der ich an manchen theologischen Rezensionen der Bibliothek auch keinen Gefallen habe . . . . Ich kann es als Jurist und als ein Mensch, der gerades, offenes Betragen liebt, unmöglich billigen, daß Leute, denen die Kirche zu fressen giebt, so heimlich, mit mancherlei Machinationen unter dem Hütchen den Lehrbegriff, den sie vortragen sollen, untergraben. Ich bin der nicht, der alles glaubt, was die Kirche glaubt. Aber das Verfahren der neuen Reformatoren kann ich unmöglich billigen, so wenig als den Ton, womit man manche Orthodoxe und ihre Argumente in der Bibliothek abfertigt."

Als dann im 29. Bande der Bibliothek[3]) ziemlich streng mit der hessischen Geistlichkeit bes. in Bezug auf Bahrdt ins Gericht gegangen wurde, schreibt Höpfner, indem er offen für die Angegriffenen Partei nimmt[4]): „Daß über den Brief vom Zustand der Theologie in unserm Lande großer Lärm sich erhoben, wissen Sie ohne Zweifel. Die Geistlichen beklagen sich sehr über Sie und Ihren Correspondenten, mich dünkt, wenn ichs sagen darf, nicht ganz mit Unrecht. Ein schlechter Prediger, der nicht schreibt, gehört nicht vor das

[1]) Am 17. Aug. 1775. M. 3, S. 128.
[2]) 3. Okt. 1776.
[3]) II. Stück. S. 604 ff.
[4]) 26. April 1777.

Forum der Bibliothek. Erzählung seiner mündlichen Predigt ist Anekdote und die Bibliothek muß nicht in die Sünde fallen, die man vormals so laut an den Klotzischen Journalen rügte. Und ob der Herr Magister ohne Herz und Waden, berühmter Kolporteur und Anekdotenjäger in D[armstadt] — der wahrscheinliche Verfasser des Briefes — alle Geistlichen in unserem Lande so genau kennt — es sind ihrer doch auf 200 — daß er 195 für Dummköpfe zu erklären befugt wäre, daran zweifle ich. Hätte ein Orthodoxer die schändlichen Filouterien begangen, die B[ahrdt] hier gemacht hat, die bübischen Obscönitäten in Geschlechts pp. so würden sie gewiß keine Blößen heißen, die der Mann sich gegeben habe. Kurz, lieber theurer Freund, der Brief war voll Malice und Partheilichkeit, es that mir weh, ihn in der Bibliothek zu sehen."

Hatte hier Höpfner für die Orthodoxen Partei genommen, so steht er auch nicht an — allerdings rund ein Jahrzehnt später — auf Nicolais Seite zu treten, als dieser wieder mit einem Vertreter positiv christlicher Richtung in Streit geraten war. Nicolai hatte Lavater beschuldigt, daß er der Ausbreitung des Katholizismus, der von bestimmter katholischer Seite planmäßig betrieben werde, Vorschub leiste.[1]) Ein Exjesuit hatte ein katholisches Andachtsbüchlein geschrieben, worin die katholischen Glaubenslehren so maskiert vorgetragen wurden, daß sie kaum wieder zu erkennen waren. In einem der sog. Zirkelbriefe, die mit Lavaters Billigung unter seinen Anhängern weitergegeben wurden, wird dieses Büchlein empfohlen, ja Lavater wird direkt der Vorwurf gemacht, daß mit seiner Hülfe eine große Anzahl dieses Werkes in der Schweiz abgesetzt wurde. Zum Beweise für Lavaters katholische Neigungen druckt dann Nicolai dessen 3 Lobgedichte auf den katholischen Gottesdienst und auf die Klosterandachten (Leipzig 1787) ab, und fragt, wie der Geist, in dem diese Gedichte geschrieben sind, einem protestantischen Geistlichen anstehe.

Im Briefe v. 6. Mai 1787 dankt Höpfner für die Übersendung dieser drei Gedichte und für Nicolais Verteidigung und schreibt, Lavaters Ansehen sei seit der Bekanntmachung

---

[1]) Vgl. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz i. J. 1781, Berlin und Stettin 1787. Beylage.

dieser Sachen sichtlich gesunken. Männlein und Weiblein, die ihm anhingen, sprächen jetzt aus einem ganz anderen Ton als zuvor. Übrigens sei Nicolai selbst daran schuld, daß Lavater ihn für einen so grimmigen Feind der Religion halte. Habe er ihm nicht in Zürich ins Gesicht gesagt, er glaube die Auferstehung Christi nicht? „Warum thaten Sie das auch liebster Freund? Ich dächte so etwas behält man lieber für sich oder sagt es höchstens einem Freund!" Dazu macht Nicolai die Randbemerkung: „Ich hätte das gesagt, das ist gelogen." Er wird auch in diesem Sinne geantwortet haben, denn ihm erwidert Höpfner[1]), Lavater habe es ihm in seiner (Höpfners) Studierstube erzählt, er habe es für wahrscheinlich gehalten, denn er erinnere sich, daß Nicolai auch ihm gegenüber einmal in Leipzig eine ähnliche Bemerkung gemacht habe.

Weiter schreibt Höpfner: „Einen guten Einfall von Affsprung muß ich doch erzählen. Lavater war in Heidelberg, besuchte Affsprung und segnete bey dem Abschied eine von den weiblichen Zöglingen Affsprungs nota bene die schönste. Das Mädchen fühlte den Vorzug und sagte, als L[avater] weg war: Aber wenn Herr Lavater stirbt, wer wird denn dann nach ihm Lavater? A[ffsprung] machte darüber die Anmerkung: der leiseste Händedruck Lavaters zerdrückt einem Menschen das Gehirn."

Neben den religiösen, bleiben auch die philosophischen Fragen der Zeit im Briefwechsel Höpfners mit Nicolai nicht unerörtert. Im Jahre 1794 war Nicolais „Geschichte eines dicken Mannes" erschienen. Darin wurden die Lebensschicksale eines jungen Mannes geschildert, der aus einer wohlhabenden Tuchmacherfamilie stammte. Der Vater hatte sich heraufgearbeitet, der Sohn studiert in verschiedenen Fakultäten, namentlich Philosophie, und übernimmt, nachdem ihm der Beruf als Arzt nicht zusagt, das väterliche Geschäft. Seine Handlungen richtet er nach philosophischen Grundsätzen ein und leidet natürlich Schiffbruch. Als Gegenstück zu diesem Helden erscheint ein Findling, der von den Eltern des dicken Mannes aufgenommen und erzogen ist. Der vertritt dem

---

[1]) 4. Juni 1787.

Philosophen gegenüber den gesunden Menschenverstand. Seine Arbeit ist von Erfolg gekrönt. Zuletzt hilft dieser dem Sohn seiner Wohlthäter, übernimmt das Geschäft und leitet es wieder nach den alten Grundsätzen.

Gegen Kant richten sich verschiedene Ausfälle in diesem Werke.[1]) Hierzu schreibt Höpfner an Nicolai[2]): „Ich weiß nicht ob ich Ihnen schon für das Vergnügen gedankt habe, das Sie mir durch ihren dicken Mann machten. Daß Sie die Thorheiten des jetzigen Dezeniums aufdecken und geiseln, wird auch diesem Roman ein bleibendes Verdienst sein, wenn andere längst vergessen sein werden.... Mir haben die Seitenhiebe auf das Kantische Wesen Vergnügen gemacht. Ich kann Ihnen nicht läugnen, daß ich die große Idee von dem Nutzen der kritischen Philosophie nicht habe, die viele Leute haben. Das, was ich davon verstehe, macht mir keine Neigung, das dazu zu lernen, was ich noch nicht davon weiß."

Zur selben Zeit hielt Bouterweck, der mit Höpfner und seiner Familie eng befreundet war[3]), in Darmstadt Vorlesungen über die kantische Philosophie, Höpfner besuchte sie; „Ich werde", so schreibt er an Nicolai[4]), „entweder ein Erzkantianer, oder es wird zwischen der Kantischen Philosophie und mir zum völligen Bruche kommen". Gegen Ende der Vorlesungen faßt dann Höpfner seine Ansichten über Kant in folgende Sätze zusammen[5]): „Spekulation, die dem menschlichen Verstande Ehre macht, habe ich freylich kennen gelernt. Indessen dünkt mir doch des Geschreys ist mehr als Wolle. Der kantische Beweis von der Unsterblichkeit der Seele ist im Grunde gar nicht neu, und der von der Existenz Gottes ganz verzweifelt lahm." Nikolai bemerkt dazu: „Ja wohl." Namentlich auf dem Gebiete des Naturrechtes trat Höpfner Kant entgegen: „Ich habe mit der neuen Auflage meines Naturrechtes", schreibt er wiederum an Nicolai[6]), „auch dem Kalbe ins Auge geschlagen, und werde wohl in den Halleschen

---

[1]) Vgl. S. 28, 69, 78, 178, 221 f. und 231 f.
[2]) 5. Nov. 1794.
[3]) Eine Anzahl Briefe von ihm befinden sich unter den Papieren.
[4]) 27. November 1794.
[5]) An Nicolai 20. April 1795.
[6]) 5. Juli 1796.

Annalen und der Jenaer Litteratur Zeitung schlecht weggekommen." In der Tat setzt sich Höpfner mit Kant in der 6. Auflage seines Naturrechtes [1]) allerdings nur kurz auseinander, indem er sich besonders gegen den kategorischen Imperativ wendet. Ausführlicher begründet er jedoch seine Ansichten in einem Schreiben an Hugo [2]): „Sagen Sie mir doch", schreibt er da, „was mich verpflichtet so zu handeln, daß meine Handlungsweise Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann, wenn es nicht meine eigene Glückseligkeit thut? Sagen Sie mir, ob ich vernünftiger Weise nach dem Kantischen Satz handeln könnte, wenn es möglich wäre, daß ich dadurch wirklich unglücklich würde? Als ein zweytes principium, als einen Probirstein, ob mich meine Handlung wirklich glücklich mache, wie ich es in meinem N[atur]R[echt] nenne, ist das Kantische Princip vortrefflich, und höchst fruchtbar an Folgen. Aber als das erste principium kann ich es nicht gelten lassen."

Höpfners vom Standpunkte des Eudämonisten erhobener Einwand begegnet sich mit dem von anderer Seite aufgeworfenen, daß ein Befehl, ein Gesetz nur dann auf Befolgung Anspruch erheben könne, wenn die Stelle, die den Befehl gibt, auch die nötige Autorität besitzt, seine Befolgung zu verlangen. Nicolai beschäftigte sich mit diesen Fragen in einer in der Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlung: „Ist Kants Moralprincip bei der Ausübung wirklich in allen Fällen hinreichend, wo uns die bisherigen Systeme zuweilen verlassen sollen?"

Zum Schluß sei noch einer Äußerung gedacht, die der Kanzler Koch in einem Briefe an Höpfner über Kants Naturrecht macht [3]): „Mein Gott, was das für Zeug und Geschwätz ist. Wer nicht Jurist von Profession ist, der sollte doch in der Jurisprudenz nicht reformiren wollen."

Gegen diesen — man kann nicht anders sagen — beschränkten Standpunkt des Zunftgelehrten stechen doch Höpfners aus ehrlichem Zweifel entstandene Aussetzungen wohltuend ab. —

---

[1]) 1795, S. 31. Anm.
[2]) Vgl. zivilistisches Magazin 1812, Bd. 3, S. 83.
[3]) 1. März 1797. M. 3, S. 365.

Die Allgemeine Deutsche Bibliothek erfreute sich in dem Berlin Friedrichs des Großen der weitgehenden Toleranz, wie sie in den preußischen Staaten geübt wurde. Man duldete in religiösen Fragen ein freimütiges Urteil und drückte auch wohl ein Auge zu, wenn ein Konflikt mit der Zensur eintrat. In einer solchen Lage mußte sich einmal der Staatsrat mit Nicolai beschäftigen, das ganze Ministerium war jedoch damals der Bibliothek so vortheilhaft gesinnt, daß dieser in Zukunft die Zensurfreiheit gewährt wurde. Nicolai berichtet darüber an Höpfner[1]), gedenkt der Verdienste, die sich in dieser Sache ein Geheimer Rat um die Bibliothek erworben habe, und bittet, bei der Rezension eines Buches dieses Herrn, wo nicht lobend, doch wenigstens nicht beißend tadelnd zu verfahren, denn man müsse jetzt in Dingen, die den Hof angehen, vorsichtig sein.

Nach dem Tode des alten Fritz trat aber eine Wendung ein. Die Luft blies von oben anders und die Bibliothek sollte bald merken, daß ihre freien Ansichten, namentlich in religiösen Fragen, in Zukunft nicht mehr auf die frühere Nachsicht zu rechnen hätten. „Ich werde von allen Seiten geplagt", schreibt Nicolai an Höpfner[2]), „und bin oft so mißmutig über vielerlei, was in puncto der Aufklärung bey uns vorgeht und mir mancherley Sorge macht, daß ich fähig wäre, die Bibliothek ganz aufzugeben, wenn nicht der Eifer, mit welchem Sie und einige andere rechtschaffene Mitarbeiter sich der Sache annehmen, meinen Eifer wieder anfeuerte."

Hatte er schon früher über den geringen materiellen Gewinn geklagt, den die Bibliothek abwerfe, und versichert, daß er im Buchhandel auf leichtere Weise mehr Geld verdienen könne, ohne erst eine Feder anrühren zu müssen, so hält er es jetzt erst recht für seine Pflicht, weiter auszuhalten. „Es ist durchaus nothwendig, daß die redlichen Männer, welche Aufklärung und freimüthige Denkungsart lieben, sich mehr vereinigen, und jeder an seiner Seite thut, was er kann, damit die Dunkelheit nicht allzugeschwind einbreche."

Um den Schwierigkeiten zu entgehen, die ihm in Berlin mit der Zensur drohten, hatte Nicolai im Jahre 1791 die

---

[1]) Brief v. 19. Sept. 1776.

[2]) 21. März 1791.

Bibliothek an Bohn in Hamburg abgetreten. In einem Briefe[1]) dankt er Höpfner herzlich, daß er auch ferner bei der Bibliothek tätig bleiben wolle. „Ich selbst werde immer den herzlichsten Antheil daran nehmen und ohne die hiesigen traurigen Censurausſichten würde ich mich schwerlich jemals davon getrennt haben, so sehr ich auch die Ruhe nöthig habe."

Allein auch die Verlegung der Zeitschrift in das Ausland (nach Hamburg) konnte ihr Geschick nicht aufhalten; kurze Zeit darauf, im Jahre 1794, wurde in Preußen die neue Bibliothek, wie sie jetzt hieß, verboten. Nicolai schreibt darüber die für ihn höchst bezeichnenden Worte an Höpfner[2]): „Es ist eine sehr unangenehme Sache, wenn man seine Gedanken nicht sagen darf oder doch nicht so sagen darf, wie man sie denkt. Man will doch gern Nutzen stiften, wozu wäre sonst das Schreiben?" Als Veranlassung des Verbotes hatte man einige zu freie Stellen im 8. Bande der neuen Bibliothek angegeben, allein Nicolai war der Überzeugung, daß in Wahrheit die Rezension der Schriften vom Religionsedikt die einzige Ursache gewesen sei, daß man nur nicht für gut gefunden habe, sie anzuführen.[3]) Höpfner hatte auch unter den neuen Verhältnissen seine alte Teilnahme der Bibliothek bewahrt, außerdem aber war er noch immer für Nicolai bemüht. Schon im Jahre 1788[4]) fragt Höpfner bei dem Berliner Freunde an, ob wohl der Buchhändler Mylius ein kleines Vademecum für lustige Juristen verlegen wolle, ein junger Mann in Darmstadt — wie wir später hören der Candidat Barkhausen, der als Erzieher im Höpfnerschen Hause lebte — habe einige exzellente Stückchen zu einem solchen Büchlein gesammelt. Nicolai übernahm den Verlag des Büchleins selbst und ließ ihm noch 3 weitere Fortsetzungen folgen.[5]) Er rechtfertigt das folgendermaßen[6]): „Da durch die neuen Censurbeschränkungen der Handel mit vernünftigen Büchern gelegt wird, so werden wir wohl auf Possen denken müssen,

[1]) 5. Nov. 1791.
[2]) 7. Januar 1795. (M. 3, S. 333.)
[3]) 23. Mai 1794. (M. 3, S. 328.)
[4]) 16. Febr.
[5]) Juristisches Vademecum für lustige Leute, 4 Teile. Berlin 1789—96.
[6]) An Höpfner 23. Mai 1794. (M. 3, S. 328.)

um nicht ganz müßig zu sein und doch Steuern geben zu können." Schon für den 2. Teil hatte Höpfner Mühe Jemand zu finden, der ihm die Sachen zusammentrug, bis dann seine Tochter diese Arbeit übernahm.[1])

Dem jüristischen folgte bald ein medizinisches Vademecum für lustige Ärzte, zu dessen Herausgabe Höpfner den Arzt Dr. Nebel in Darmstadt angeregt hatte.[2]) Nicolais ursprüngliche Absicht, auch ein theologisches Vademecum erscheinen zu lassen, zu dem Höpfner einen geeigneten Redaktor zu haben meinte[3]) wurde nicht ausgeführt. Die Streitigkeiten mit den Theologen und die aus ihnen entstandenen Unannehmlichkeiten und geschäftlichen Störungen veranlaßten ihn sogar, seinem Sohne, der den Verlag dieser Werke übernommen hatte, ernstlich von einem solchen Unternehmen abzuraten.[4])

Bis kurz vor Höpfners Tod dauerte der briefliche Verkehr mit Nicolai, für beider Leben eine Menge Einzelheiten bietend. Von der ersten Gießener Zeit Höpfners an gehört Nicolai zu denjenigen Personen, die in immer höherem Maße an Bedeutung gewinnen. Die Beziehungen zu Goethe und den „Genies" erkalteten, zu Nicolai bildet sich ein immer engeres Freundschaftsverhältnis. Im Jahre 1779 war Höpfner zur Leipziger Messe gereist; von der Erinnerung der mit Nicolai dort verlebten angenehmen Stunden[5]) zehrte er noch lange. Ob er aber seinen Weg über Weimar gelenkt und ob er dort Goethe besucht hat, darüber erfahren wir leider nichts.

Höpfners äußere Lebensschicksale, von denen seit seiner Verheiratung nicht mehr die Rede war, sind bald erzählt. In seinem Berufe paßte ihm die Tätigkeit des Lehrers an der Universität wenig; einmal hinderten ihn Gesundheitsverhältnisse an der regelmäßigen Ausübung seines Amtes und dann mag wohl auch der allgemeine Zustand der akademischen Verhältnisse insonderheit der studierenden Jugend seinen Erwartungen nicht entsprochen haben. Genug, als sich

---

[1]) Höpfner an Nicolai 24. Januar 1791.
[2]) Höpfner an Nicolai 5. Juli 1796.
[3]) Höpfner an Nicolai 20. April 1795.
[4]) Nicolai an Höpfner 28. Febr. 1795.
[5]) Höpfner an Nicolai 1. Febr. 1780.

ihm im Jahre 1781 Gelegenheit bot, nach Darmstadt an das Oberappelationsgericht zu übersiedeln, griff er mit Freuden zu, nachdem er einen Ruf nach Göttingen ausgeschlagen, und lebte so in richterlicher und gelehrter Tätigkeit. Beim Übersiedeln nach Darmstadt war ihm sein alter Freund Merck beim Suchen eines passenden Wohnhauses behilflich. Als sich ein solches nicht fand, trat dieser ihm sein eigenes, 7 Jahre vor Höpfners Umzug gekauftes, nächst dem Gasthaus zur Traube gelegenes Haus ab. Merck erwarb ein größeres Haus in der Nähe des Ballonplatzes.[1])

In Darmstadt verlebte Höpfner glückliche Jahre im anregenden Kreise guter Freunde; leider verschlimmerte sich sein nervöses Leiden durch übermäßiges Studieren. Da tat ihm eine Ausspannung gut, die er in der Beschäftigung mit physikalischen Experimenten[2]) und auch im Holzschnitzen fand. Trotz alledem wollte es mit seiner „animalischen Öconomie" nicht recht vorwärts gehen. „Die Düsterkeit des Kopfes" raubte ihm öfters jede Arbeitsmöglichkeit. Ja „wenn ich alle halben Jahre so eine Reise zu Pferde nach Leipzig zu Ihnen machen könnte, so würde ich wirklich gesund", schreibt er an Nicolai[3]), „doch das sind fromme Wünsche". Vergeblich forderte ihn Nicolai auf, doch etwas für seine Gesundheit zu tun, — nur hin und wieder riß er sich los, und unternahm nur mit Freunden kleine Reisen. Nicolai besuchte öfters das Bad Pyrmont und forderte regelmäßig vorher seinen Freund auf, ein gleiches zu tun; öfters weicht Höpfner aus, einmal mit der Motivierung, die Kosten seien ungeheuer. In der Erwiderung Nicolais erfahren wir auch einige Notizen zur Geschichte der Lebenspreise jener Zeit. Ein Freund hatte Höpfner berichtet, unter 1 Louisdor des Tages könnte man in Pyrmont nicht leben. Nicolai findet, daß ein Aufenthalt von 4 Wochen mit etwa 100—120 Taler zu bestreiten[4]) sei. —

Einen schönen Aufenthalt verlebte Höpfner dann auch mit Nicolai in Pyrmont, ein Besuch in Berlin zerschlug sich aber, obgleich Höpfner Hoffnung hatte, seinen Freund dort einmal

[1]) M. 3, S. 177.
[2]) Hugo an Höpfner 23. Juni 1793. M. 3, S. 324 f.
[3]) 3. März 1780.
[4]) Höpfner an Nicolai 4. Juni 1787.

aufzusuchen. Am 18. Oktober 1793 schreibt er ihm nämlich: „Da Darmstadt mit Berlin jetzt aufs Neue in Verbindung kommt, so hoffe ich, daß ich Sie noch einmal in Berlin sehen werde. Die Mecklenburgischen Prinzessinnen haben immer viele Gnade für mich gehabt, ich habe ihnen oft vorgelesen, vorgeplaudert, Spiele angegeben ꝛc., und dieß kann wohl eine Veranlassung geben, daß ich mit guter Gelegenheit eine Reise nach Berlin machen kann."

Die letzten Lebensjahre Höpfners sind durch Leid und Krankheit sehr umdüstert — manchmal vermag ein tröstendes Wort ihn darüber hinwegzuhelfen. So klagen der Kanzler Koch, sein alter Freund, und er sich einmal gegenseitig ihr Leid, der eine hat Augen-, der andere Kopfweh. Einen Arzt will Koch nicht befragen, die wissen doch nichts. „Bei uns Juristen" — heißt es da resignierend — „gilt doch noch die restitutio in integrum, aber davon weiß die facultas gratiosa nichts." [1])

Am 2. April 1797 ist Höpfner gestorben. —

Im merkwürdigen Gegensatz zu dem besonders in seiner letzten Zeit durch Leiden geplagten, düsteren, melancholischen, gereizten Höpfner steht sein Bruder Carl, von dem eine Anzahl Briefe erhalten sind, die uns ein so schönes Bild seiner Persönlichkeit geben, daß es sich wirklich lohnt, auch seiner hier, wenn auch nur mit wenigen Worten zu gedenken.

Carl Höpfner, Geheimer Kanzleisekretär in Hannoverschen Diensten und Amtsgenosse Kestners, war eine heitere, lebenslustige Natur. Mit Betrübnis sah er, wie sein Bruder Julius sich das Leben durch allerlei Grillen erschwerte und macht ihm einmal Vorwürfe darüber [2]): der Anfang seiner Briefe sei immer wie Unkengeschrei und Grabgeläute, er solle sich doch gleich ein Petschaft stechen lassen mit einem Totenkopf und etlichen Krähen herum und dieses statt der Anrede vor jeden Brief drücken. „Was T . . . bist nahe an den vierzigen und kannst dich doch noch nicht in die Welt schicken, hast so lange schon einen Akteur abgegeben und weißt dich doch nicht in die Menschenrolle zu finden!" In seiner Jugend

[1]) 12. April 1796 (M. 3, S. 351).

[2]) Carl Höpfner an Julius Höpfner, 10. Febr. 1782.

freilich nahm auch er die Dinge ernster, vieles hat er überwinden, auf manches verzichten müssen. Das Schicksal einer unglücklichen Liebe berührt er in einem frühen Briefe an seinen Bruder, der ihm seine Wertherschen Gedanken verweist. Nachdem er sich aber von diesen Dingen getrennt, baut er sich eine Lebensanschauung auf, die sich die Freuden des Lebens nicht vergällen ließ. Zwar leide er auch an allen möglichen Gebresten, es zwicke ihn hier und da, aber das störe ihn nicht weiter. Wenn er Unannehmlichkeiten z. B. im Dienste hatte, so wußte er sie von der rechten Seite zu nehmen. Als einmal in Rangfragen ein nach seiner Ansicht nachstehender Kollege ihm doch vorgesetzt wurde, fand er sich damit ab, daß das Verdienst und nicht der Staatskalender den eigentlichen Rang bestimme und er somit immer über dem Herren, der ihm dienstlich vorgesetzt sei, stehe, er möchte nun ihm zur rechten oder linken stehen. Damit war für ihn die Sache abgethan: ein Streber war er nicht und als er einmal von einem hohen Herrn zu einer Regierungs-Expedition zugezogen wurde, waren einige der Meinung, er würde diese Beziehungen nutzen, um es auf den wirklichen Geheimen Cabinetssekretär — die höchste Stelle, die ein Bürgerlicher erhalten konnte — anzulegen. „Die Menschen sind doch erbärmliche Dinger", sagt er,[1] „. . . als ob sich ein Mensch mit meinem Hang zu einem bequemlichen, behaglichen und genußvollem Leben mit ambitionistischen Ideen abgeben würde? Pinsel die das glauben können! Meine Absicht geht auf einen bequemen Dienst und 1600 Rthl. Gehalt. Hab ich dies, so hätt' ich den Teufel von allen Titeln und Ehren. Dies schreib ich dir, damit du nicht wähnen mögest, als ob ich künftig noch einen Grad vornehmer werden könnte, wie ich jetzt bin. Ich will nun einmal kein vornehmer Mann werden und wenn auch mein Genius braun und blau für Ärger würde. Leb wohl, liebes Kind, Herr Geheimer Tribunalsrat. Als Sekretarius bin ich in die politische Welt eingetreten, als Sekretarius werde und will ich zu meinen Vätern versammelt werden und giebt es in jenem Leben noch so viele vornehmere Bedienungen, so suche ich doch weiter nichts als einen Sekretariendienst . . ."

[1]) Carl Höpfner an seinen Bruder Julius 29. August 1783.

Carl Höpfner kommt auch in literargeschichtlicher Beziehung für uns in Betracht. Aus Osnabrück, wo er dienstlich beschäftigt war, schreibt er seinem Bruder[1]: „Ich war in dem Konzert und treffe da die Frau v. Voigts, die Tochter des großen Mösers an. Ich sprach mit ihr so, wie mir der Schnabel gewachsen war. Des anderen Morgens bekomme ich beyliegendes Billet[2]) von ihr. So erhebt sich eine große Seele über die elende Etikette, wenn sie in einem Menschen Funken von feinem Sinn findet. Ich ging hin und wurde wie ein Kind vom Hause aufgenommen. Möser ist ein Mann, der alles große in sich vereinigt. Ich habe noch niemand gesehen, der so viel edles im Ausdruck hat, dem alle Ideen so gegenwärtig sind und so tief in das Mark der Wissenschaften dringt. Er sprach von der Einrichtung des Theaters, warum wir keine Nationalbühne haben könnten, wie man den Hindernissen abhelfen könnte. Von dem Vorzug der alten Römer in diesem Fach, von der Ähnlichkeit des englischen Theaters mit jenem. Verglich darauf Shakespeares Brutus mit Voltaire seinem. Kam dann auf das Studium der Geschichte, der Sprachen pp. Bedenk, was Möser über diese Rubriken sagen konnte! . . . Ich hörte, rauchte meine Pfeife Toback und blies den Dampf wie Hogarths Bauer beym Chartenspiel und ärgerte mich, daß es zum Essen gehen sollte. Es waren 15 Personen, lauter Verwandten und ich war der einzige Fremdling. Ich habe nie mehr Heiterkeit bei einem Gastmahl gesehen. Madame Pompadour sagt in einem ihrer Briefe, ein großer Mann verlöhre viel, wenn man ihn in seiner Kammer beobachtete. Diese Sentenz ist bei Mösern nicht wahr. Er ist als Hausvater mir noch verehrungswürdiger worden als vorher, und Diderot würde gewiß seinen Hausvater noch erhöht haben, wenn er von Mösern Züge geborgt hätte. Dies mag genug seyn. — Alle Sonntage war diese Assemblée und ich ging allemal hin und war willkommen.

---

[1]) Der Brief beginnt mit den Worten: „Ein jeder lerne seine Lektion, So wird es wohl im Hause stohn." Goethe verwendet im Gedichte „Bürgerpflicht" (6. März 1832) diese wohl sprichwörtliche Redensart. (Werke, W. A. 5 I, S. 153.)

[2]) Nicht mehr vorhanden.

... Kanst du mir das gipsene Brustbild von Göde nicht verschaffen? Im Möserschen Haus sind sie diesem warmen guten Manne zu hold, daß ich mir ein großes Verdienst erwerben würde, wenn ich es erhalten könnte. Jerusalem war ein naher Vetter von Möser. Bedenk also wie lieb das Mösersche Haus den Mann haben muß, der ihm ein ewiges Denkmal gestiftet hat, — du bist bekannt mit ihm. Mach, daß ichs kriege, und es soll mit Segenswünschen aufgehangen werden." —

Am Schluß des 13. Buches von Dichtung und Wahrheit sagt Goethe, daß er sich mit Mösers Tochter, der Frau v. Voigts in Verbindung gesetzt habe, die Vermutung ist durchaus nicht unbegründet, daß auch hier wieder durch Höpfners Vermittelung eine Goethesche Bekanntschaft zustande gekommen ist.

Es ist bereits erwähnt, daß Carl Höpfner ein Amtsgenosse im hannoverschen Dienste von Kestner gewesen ist. Einem gleichfalls undatierten Briefe ist noch folgende nicht uninteressante Stelle zu entnehmen:

„Herr Sekretair Kestner sagte mir neulich, er habe Bücher vor dich in hiesiger Auktion gekauft und wartete nur auf bequeme Gelegenheit, sie zu überschicken. Ich sah auch seine Frau. Wetter, das heißt eine Frau! Lilien und Rosen sind auf dem besten Blumenbeete mitten im Sommer nichts gegen ihren Teint. Ich sah nur das Gesicht und die Hände, wie muß der Busen nicht seyn. Das blaue Auge, die Silberlocken[1]), der keilförmige Wuchs, alles das macht einen betretener als wenn einem einer in der größten Gesellschaft die derbste Ohrfeige versetzte. Und über ihr angenehmes, liebreizendes Wesen möchte man Hut und Stock beim Weggehn vergessen. Ein H* müßt es seyn, ders dem jungen J. nur einen Augenblick verdacht hätte, wenn er sich auch wirklich eine Kugel um ein so sanftes Gebild durch den Kopf gejagt hätte. Bedenk ich vollends, daß sie eine Landsmännin ist, so geh ich noch einmal so breit über die Straße. Sie lebe!" —

Eine naheliegende Frage bleibt noch zu beantworten: Hat Höpfner, der in so vielseitigen Beziehungen zu literarischen Persönlichkeiten stand, auch selber auf dem Gebiete der schönen

---

[1]) **Weiß vom Puder.**

Literatur sich hervorgetan? Als juristischer Schriftsteller war er ja ungemein fruchtbar, doch diese Seite seiner Tätigkeit geht uns hier nichts an. Erwähnen möchte ich zunächst eine in das Grenzgebiet von Jurisprudenz und Philosophie fallende Arbeit: „Über die wahre Quelle des wichtigen Unterschieds zwischen Zwangs- und Liebespflichten.“ Nach einem Briefe an Boie [1]) will Höpfner an die bereits von Sulzer für nötig erachtete Frage gehen und fragt an, ob im Deutschen Museum dafür Platz sei. In einem Anhang zum Naturrechte [2]) findet sich dann die Abhandlung mit etwas verändertem Titel abgedruckt. Eine akademische Antrittsrede „Über den Ursprung der akademischen Würden“, die er Ende September 1771 in Gießen halten wollte, veranlaßte Höpfner, sich dazu von Boie Material zu erbitten. [3])

Dann läßt sich aus verschiedenen brieflichen Äußerungen schließen, daß er für Almanache und Zeitschriften Beiträge geliefert hat, so für den „Gothaischen Kalender“ [4]); auch Übersetzungen fertigte er an, z. B. für die „Göttinger gelehrten Anzeigen“. [5]) Aus dem Briefe an Boie vom 7. Nov. 1770 geht hervor, daß die „Geschichte der Unglücksfälle und Befreyung des Capitain Harrison, nach einer von ihm selbst bekannt gemachten Nachricht“ von Höpfner aus dem Englischen übersetzt und durch Boies Vermittlung in die „Göttinger allgemeinen Unterhaltungen“ eingerückt worden ist. [6]) Es werden da die Leiden einer Schiffsbesatzung erzählt, die, in Nahrungssorgen geraten, einen Neger geschlachtet hat. Von dem Genuß des Fleisches erkrankt und stirbt ein Teil der Besatzung. Nun soll auch noch der Untersteuermann getötet werden, um dem übrigen Teil das Leben zu erhalten, da erscheint in der höchsten Not ein Schiff, welches die Unglücklichen aufnimmt.

Auch auf dem Gebiete der klassischen Sprachen treffen wir Höpfner an. Bereits Laukhard wußte Höpfners klassisches Latein zu rühmen. In einem Briefe [7]) an Nicolai richtet

[1]) 19. Dez. 1778.
[2]) 1780, S. 201.
[3]) Brief v. 14. Sept. 1771.
[4]) An Boie, 7. Nov. 1771.
[5]) An Boie. 18. Febr. 1770.
[6]) Göttingen, gedr. bei F. A. Rosenbusch, 74. Stück am 22. Sept. 1770.
[7]) 27. Sept. 1775.

Höpfner eine Frage als amicus ad amicum; er will ein kleines Bändchen mit meist fremden und einigen eigenen Noten über Livius senden und fragt an, ob Nicolai den Verlag übernehmen wolle. Wenn Nicolai glaube, daß das Buch nicht gehen werde, solle er getrost nein sagen, lieb wäre es ihm aber, wenn er ja sage. Honorar beanspruche er nicht. — Als Nicolai ablehnt, nimmt ihm das Höpfner auch nicht weiter übel. In den Briefen wird auch von einer lateinischen Phraseologie Höpfners geredet.[1])

Ferner erscheint Höpfner unter den Gelehrten, die die „Deutsche Encyklopädie oder allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften Frankfurt 1778 ff." herausgaben.[2]) Auch Merck hat an diesem Werke mitgearbeitet, wenigstens erkennt Höpfner besonders dessen darin enthaltenen artistischen Artikel an.[3])

Im Jahre 1782 erschienen A. G. Kaestners „Neueste großenteils noch ungedruckte Sinngedichte und Einfälle". In der Einleitung der zweiten, mit Genehmigung des Verfassers veranstalteten Sammlung (Frankfurt und Leipzig 1800) sagt deren Herausgeber K. W. Justi (S. IV), daß der Obertribunalrat Höpfner die erstere Sammlung ohne Kaestners Genehmigung veranstaltet habe.

In einem „Schreiben über die Kempelische Schachspiel- und Rede-Maschine an Herrn N[icolai] in B[erlin]",[4]) als deren Verfasser sich Höpfner bekennt,[5]) wird folgende Maschine geschildert. Eine als Türke gekleidete Puppe sitzt auf einem Kasten vor einem Schachbrett und spielt mit einem beliebigen Partner Schach. Höpfner, der in Frankfurt mit dieser Maschine gespielt hatte, meint, obgleich er sich die Einzelheiten dieses Mechanismus, sowie die einer Sprechmaschine nicht erklären könne, müsse das alles doch mit rechten Dingen zugehen.

Im Zusammenhange sei hier noch die Besprechung eines Buches erwähnt, die Höpfner für die allgemeine Bibliothek

---

[1]) 16. April 1780.

[2]) Wenck, Leben und Charakter Höpfners 1797, S. 27.

[3]) An Nicolai 2. Nov. 1779.

[4]) In: „Hessische Beiträge zur Gelehrsamkeit und Kunst." I. Bd. Frankfurt a. M. 1785, S. 475 ff.

[5]) Im Briefe an Nicolai vom Dez. 1784.

angefertigt hat.[1]) Das Werk führt den Titel: „Magie für gesellschaftliches Vergnügen und zur Minderung des Glaubens an Schwarzkünstler." (1793).

Wenn ein in seinem Nachlasse befindliches Heftchen Gedichte es auch nicht ausdrücklich bezeugte, so könnte man doch ohne weiteres annehmen, daß Höpfner selbst Gedichte gemacht hat. Er muß jedoch darauf gehalten haben, daß über den engsten Kreis seiner Freunde hinaus Niemand etwas davon erfuhr. Denn Albertine von Grün schreibt an Höpfner[2]): „Ihre Lieder, mein Bester, bekommen Sie hiermit wieder. Abgeschrieben habe ich sie mir. Sie werden mir doch dieses Glück erlauben. Ihren Namen habe ich nicht darunter gesetzt. Sie können also außer Sorge sein, wenn ich stürbe und man fände sie, wenn Sie denn durchaus nicht wollen, daß Sie Jemand, außer Freunde, als Dichter kennen soll." Wir verstehen die Beweggründe dieser Zurückhaltung: Höpfners Gedichte hoben sich eben nicht aus dem Rahmen des Hergebrachten heraus, ihr Autor sah das ein und so wollte der ernste Mann nicht in die breite Öffentlichkeit mit ihnen treten. Er hätte es, in Rücksicht auf die Qualität seiner Gedichte, immerhin tun können, so gut, oder vielleicht noch besser als mancher seiner schreib- und dichtlustigen Zeitgenossen.

Nur Freunden sendet er hier und da Gedichte, so bittet Hugo ihn,[3]) er möchte ihm noch mehr solche Verschen senden, wie das über Kotzebue, den größten aller Sünder, mit dem er viel Ehre eingelegt habe. An Nicolai[4]) schreibt er: „Da Sie keiner von denen sind, die Wein, Weiber und Gesang verachten, so sende ich Ihnen ein Liedlein, das ich vor einigen Jahren machte, und das schon weit und breit herum, sogar in Bayern gesungen wird. Ich wünsche, daß es Ihren Beifall erhielte."

Auch für das Volkslied hatte Höpfner Interesse; wie Herder und Goethe hatte er, wie wir bereits gehört haben, sich eine Sammlung von Liedern angelegt; aus seinem Nach-

[1]) N. A. D. B. VIII, 341.
[2]) 29. Mai 1786. M. 3, S. 262.
[3]) 23. Juni 1793. M. 3, S. 324.
[4]) 27. Okt. 1794.

Ludwig Julius Friedrich Hoepfner.
Nach dem Leben gezeichnet von J. F. Tielker.

laß ist in das Wunderhorn[1]) u. a. das Gedicht: „Ich ging wohl bei der Nacht" übergegangen.

Nun noch wenige Worte über Höpfners Gesichtszüge, die uns in verschiedenen Bildern erhalten sind. So befindet sich seine Silhouette in einem Schattenrißalbum, aus dem Besitze des verstorbenen Stadtrats Beck zu Frankfurt a. M., das auf der Goetheausstellung ausgestellt war.[2])

Bereits im Jahre 1786 wollte Nicolai Höpfners Bild in der allgemeinen deutschen Bibliothek bringen, Höpfner schrieb ihm[3]): Wenn er glaube, daß er (Höpfner) die Ehre verdiene dort verherrlicht zu werden, so sei er bereit, sich dazu malen zu lassen, bis jetzt habe er noch kein gutes Portrait von sich.

Hat Höpfner diesen Entschluß auch in dieser Zeit ausgeführt? In den Briefen findet sich meines Wissens kein Anhalt dafür, hingegen bewahren die Sammlungen des Städelschen Kunstinstitutes zu Frankfurt a. M. einen Kupferstich von Chodowiecki[4]), Höpfner darstellend, der, wie auf ihm bemerkt ist, nach einer Zeichnung von Johann Friedrich Tielker gearbeitet ist. Eine beiliegende Bleistiftzeichnung[5]), obgleich nicht signiert, ist ohne Frage als Vorlage für den Stich und als Werk des genannten Künstlers anzusprechen, der vor seiner Übersiedlung nach Berlin in Darmstadt gelebt hat. Die Vermutung liegt nahe, daß diese Abbildung Höpfners in das Jahr 1786 zu setzen ist. Zwei Jahre später[6]) schreibt Höpfner wiederum an Nicolai, daß er sich durch einen Darmstädter Kupferstecher habe zeichnen lassen. Das Bild sei, wie Merck versichere, sehr gut. Höpfner sendet die Zeichnung ein und hofft, daß Nicolai den Stich auch durch denselben Künstler, Göpfert,

---

[1]) Vgl. Wunderhorn II, 204 und Karl Bode: Die Bearbeitung der Vorlagen in des Knaben Wunderhorn 1909, S. 99 und den Brief Brentanos an Ernst Höpfner vom 20. Mai 1806 (M. 3, S. 371 f.).

[2]) Vgl. Katalog der Ausstellung Goethe in seinen Beziehungen zu Frankfurt a. M. 1895, Nr. 364.

[3]) 26. Mai 1786.

[4]) Wilhelm Engelmann, Daniel Chodowiecki's sämtliche Kupferstiche. Leipzig, 1857 Nr. 784 (in 2 Abdrücken, darunter einer mit Einfall).

[5]) Mit Erlaubnis des Direktors des Städelschen Kunstinstituts wird hier eine Reproduktion dieser Bleistiftzeichnung gegeben.

[6]) 16. Febr. 1788.

anfertigen lasse. Der genaueste Preis sei 6 Karolinen. Wenn es auch ein anderer billiger mache, so sei die Arbeit gewiß schlechter und lieber wolle er aus seiner Tasche etwas zulegen, damit er Freude an dem Bilde habe. Nicolai scheint das Bild jedoch nicht gefallen zu haben, was Höpfner damit erklärt, daß er ihn seit 7 Jahren nicht gesehen habe, inzwischen sei er eben um vieles älter geworden. Trotzdem veröffentlichte Nicolai das Bild am Eingange des 83. Bandes der allgemeinen deutschen Bibliothek vom Jahre 1788. Auch Wenck[1]) teilte die Ansicht Nicolais, daß das Göpfertsche Bild Höpfner nur wenig gleiche, er gab seinem Buche darum ein anderes von F. J. Hill im Jahre 1796 gezeichnetes und von C. Felsing gestochenes Portrait als Titelbild mit. Schließlich hatte Albertine v. Grün von Höpfner und seiner Frau Bilder gemalt, die sie selbst sehr ähnlich fand. Mit einem Briefe vom 18. Oktober 1792 sendet Marianne v. Grün, nach dem Tode ihrer Schwester, die Bilder dem Höpfnerschen Ehepaare als eine Erinnerung zurück. Über den Verbleib dieser Bilder ist mir nichts bekannt.

Aus kleinen und kleinsten Zügen ist so vor unseren Augen das Bild eines Mannes entstanden, das in mehr als einer Hinsicht unser Interesse beanspruchen darf.

Gewiß, als literarische Erscheinung darf Höpfner nicht mit jenen auf eine Stufe gestellt werden, mit denen ihn der Titel von Wagners Buch zusammen nennt: An allgemeiner Größe steht er weit hinter Goethe, an Tiefe der Gedanken weit hinter Herder zurück und an Schärfe des Urteils ist ihm Merck überlegen. Aber trotzdem zeichnet sich Höpfner durch eine eigne, selbständige Physiognomie unter seinen Zeitgenossen aus.

Mit dem Maße, an dem man die großen Geister mißt, darf er freilich nicht gemessen werden, damit würde man ihm, der selbst keinen Anspruch darauf erhoben hat, Unrecht tun.

Seine Bedeutung liegt auch nicht in seiner literarischen Leistung, denn nach den wenigen Proben, die von ihr erhalten sind, kann man wohl von einer gefälligen Begabung reden, keineswegs weist er aber irgendwie über seine Zeit hinaus.

---

[1]) Wenck, Leben und Charakter . . . Höpfners 1797, S. 17. Anm.

Ja man muß sagen, daß er Männer wie Goethe und Kant in ihrer eigensten Bedeutung nicht zu erfassen vermochte.

Höpfner war keine Kampfnatur, die Ellbogenfreiheit fordert, um sich durchzusetzen, sondern ein Mann der mittleren Linie, von erstaunlicher Anpassungsfähigkeit mit seltener Begabung zu geistiger Anregung. Darum brachte er es auch fertig, sachliche Gegner, bei aller Betonung der trennenden Instanzen, sich zu persönlichen Freunden zu gewinnen.

So wird er, der zugleich ein feiner Jurist und eleganter Lateiner war, nachdem er die Schwärmerei der Jugend überwunden, unter rationalistischem Einflusse der typische Vertreter der gebildeten Oberschicht des deutschen Bürgertums im Zeitalter der Aufklärung.

V.

Jahresbericht.

Jahresbericht

über das Verwaltungsjahr 1910/1911.

Die Hauptversammlung des Jahres 1910, über die der **Verwaltungsausschuß** in erster Linie zu berichten hat, fand am 29. November abends 8¼ Uhr im Saale des Dr. Hochschen Konservatoriums statt und war von 117 Mitgliedern besucht. Den Vorsitz führte der Vorsitzende des Verwaltungsausschusses, Herr Landgerichtsdirektor von Forckenbeck.

Die Versammlung nahm von dem den Mitgliedern zugesandten und im Jahrbuch 1910 Seite 443 ff. vorliegenden Berichte des Akademischen Gesamtausschusses über die Tätigkeit der Akademischen Abteilung während des Jahres 1909/10 Kenntnis. Sodann gelangte der — ebenfalls gedruckt vorliegende — vom Akademischen Gesamtausschuß entworfene und vom Verwaltungsausschuß genehmigte Lehrplan für 1909/10 zur Erledigung. Für seine Durchführung war bereits von der vorjährigen Hauptversammlung der Betrag von 9000 M. bewilligt. Für die Lehrgänge des Winters 1911/12 wurde der Betrag von 10000 M. vorgesehen.

Hierauf wurde der Rechenschaftsbericht des Pflegamts über die Rechnungsführung des abgelaufenen Geschäftsjahres nebst der Vermögensnachweisung vorgelegt, ebenso der Bericht der mit der Prüfung der Jahresrechnung von der Hauptversammlung betrauten Revisoren. Auf Grund beider Berichte wurde der Rechnungsführung die Entlastung erteilt.

Danach wurde zur Beratung des vom Verwaltungsausschusse vorgelegten Voranschlages der Einnahmen und Ausgaben für das neue Geschäftsjahr geschritten. Derselbe wurde genehmigt.

Die satzungsgemäß vorzunehmenden Wahlen hatten folgendes Ergebnis:

1. Verwaltungsausschuß:

a) Ordentliche Mitglieder:
Wilhelm Fechner, Landgerichtsrat a. D.;
Karl Ludwig Funck, Kaufmann;
Zachary Hochschild, Direktor;
Otto Hörth, Redakteur;
Louis Koch, Hofjuwelier;
Dr. Heinrich Rehn, Geh. Sanitätsrat;
Baron Louis von Steiger, Bankdirektor;
Dr. Ernst Wohlfarth, Sanitätsrat.

b) Ersatzmitglieder:
Dr. Alexander Berg, Rechtsanwalt;
Dr. Paul Bode, Oberrealschuldirektor;
Dr. Julius Burghold, Justizrat;
Dr. Rudolf Jung, Professor, Archivdirektor;
Emil Padjera, Rentner;
Dr. Moritz Passavant, Justizrat.

2. Pflegamt:

a) Ordentliche Mitglieder:
Dr. Dietrich Cunze, Fabrikbesitzer;
Gustav Leopold Sautter, Kaufmann.

b) Ersatzmitglieder:
Franz Alexander Kirchner, Kaufmann;
Walter Melber, Kaufmann;
Franz Moldenhauer, Ingenieur.

Zu Revisoren wurden ernannt:
Karl Gillhausen, Kaufmann;
Max Keller, Kaufmann.

Zum Stellvertreter:
Hermann Minjon, Druckereibesitzer.

Der Verwaltungsausschuß bestand sonach für das Jahr 1910/11 aus folgenden Herren:

a) Ordentliche Mitglieder:
Jean Andreae, Geh. Kommerzienrat;
Wilhelm Fechner, Landgerichtsrat a. D.;

Karl Funck, Kaufmann;
Dr. Adalbert Hengsberger, Stadtrat;
Zachary Hochschild, Direktor;
Otto Hörth, Redakteur;
Louis Koch, Hofjuwelier;
Hermann Mentzel, Rechnungsrat;
Moritz von Metzler, Bankier;
Victor Moessinger, Stadtrat;
Karl von Portatius, Major a. D.;
Hermann Quincke, Senatspräsident;
Gottfried von Reden, Geheimer Justizrat;
Dr. Heinrich Rehn, Geheimer Sanitätsrat;
Georg Seitz, Finanzrat;
Baron Louis von Steiger, Bankdirektor;
Julius Wertheimber, Bankier;
Dr. Ernst Wohlfarth, Sanitätsrat.

b) Ersatzmitglieder:
Dr. Alexander Berg, Rechtsanwalt;
Dr. Paul Bode, Oberrealschuldirektor;
Dr. Julius Burghold, Justizrat;
Dr. Rudolf Jung, Professor, Archivdirektor;
Emil Padjera, Rentner;
Dr. Moritz Passavant, Justizrat.

Das Pflegamt aus folgenden Herren:

a) Ordentliche Mitglieder:
Moritz Abendroth, Buchhändler;
Bernhard Auffenberg, Privatier;
Dr. Dietrich Cunze, Fabrikbesitzer;
Andreas Neander, Kaufmann;
Friedrich Römmich, Kaufmann;
Gustav Leopold Sautter, Kaufmann.

b) Ersatzmitglieder:
Franz Alexander Kirchner, Kaufmann;
Walter Melber, Kaufmann;
Franz Moldenhauer, Ingenieur.

Sodann wurde der vom Verwaltungsausschusse gestellte Antrag auf Streichung der Worte „Frauen und" im Satz 8

der Satzungen angenommen. Die erforderliche Zustimmung des Herrn Oberpräsidenten zu dieser Satzungsänderung erfolgte am 1. März.

Als Mitglieder wurden im Laufe des Verwaltungsjahres aufgenommen:

(Beitrag, wenn nicht besonders bemerkt, M. 8.—, bei Auswärtigen M. 6.—. Höhere Beiträge werden dankend besonders verzeichnet.)

1. Fräulein Lily Baumann.
2. Franz Behm, Oberst z. D. und Bezirkskommandeur.
3. Karl Albert Bellinger, Dr. med., Kreisarzt, Usingen i. T.
4. Fräulein Maria R. Besta, Lehrerin.
5. Max Braun, Amtsrichter.
6. Fräulein Johanna Brockmann, Offenbach a. M.
7. Anton Buecheler, Dr. med., Frauenarzt.
8. Wilhelm Bünger, Staatsanwalt.
9. Robert Buseck, Kaufmann.
10. Otto Clemens, Kaufmann, Oberursel a. T. (M. 7.—.)
11. Fräulein Gertrud Cohn.
12. Alexander Crespel, Rechtsanwalt und Notar, Flensburg. (M. 10.—.)
13. Friedrich Ganser, Dr., Oberlehrer.
14. Johannes Geil, Lehrer, Offenbach a. M.
15. Freiherr Arthur von Gregory, Oberstleutnant (Inf.-Reg. 168), Offenbach.
16. Alexander Großkopf, Referendar, Osnabrück.
17. Fräulein Steffie Halberstadt, Offenbach a. M.
18. Josef Haßler, Kaufmann (Rentner), Königstein i. T.
19. Karl Heinz, Pfarrer, Bonames.
20. Robert Heuser-Nicolovius, Kaufmann, Köln. (M. 10.—.)
21. Fräulein Emma Hüther, Lehrerin.
22. Otto Hüttenbach, Kaufmann.
23. Hugo Jacobsohn, Buchhändler, Breslau.
24. Rudolph Kanzow, Hamburg.
25. Johannes Kübel, Pfarrer.
26. Fritz Otto Kugler, Kaufmann.
27. Adam Kunkel, Lehrer, Offenbach a. M.
28. Paul Levi, Dr., Rechtsanwalt.

29. Frau Marie Liefmann.
30. Fräulein Therese Loyé, Lehrerin, Offenbach a. M.
31. Nikolaus Graf von Luxburg, Kgl. bayr. Kämmerer und Reg.-Rat a. D., Speyer.
32. Karl Maurhoff, Leutnant im Inf.-Regt. 81.
33. Siegfried Mayer-Alapin, Kaufmann.
34. Fräulein Therese von Memerty, Homburg v. d. H.
35. Max Friedrich Michel, Dr. jur., Referendar.
36. Rudolf von Moers.
37. Fräulein Elisabeth Fanny Norgall, Lehrerin.
38. Karl Oppermann, Lehrer.
39. Fräulein Elisabeth Ott, Lehrerin, Hanau a. M.
40. Leopold Pfeil, stud. phil. (M. 10.—.)
41. Frau Malvina Platschek Wwe.
42. Frau Lina Porzelt.
43. Fräulein Anna Renner, Lehrerin, Offenbach a. M.
44. Ernst L. Rothschild.
45. Fräulein Anna Rowold, Oberursel.
46. Fräulein Isolde Rückert.
47. Max Salomon, Dr. phil. et jur., Referendar.
48. Arnold Sander, Dr. phil., Oberlehrer.
49. Frau Carrie Scharff.
50. Fräulein Marie Schierholz.
51. Ernst Schloß, Referendar, Offenbach a. M.
52. Georg Schreiber, Mannheim. (M. 10.—.)
53. Erwin Schwartzkopff, Regierungsbaumeister.
54. Fräulein Else Seyd, Lehrerin, Offenbach a. M.
55. Stadtbibliothek, Bern.
56. Frau Baronin Ninia von Steiger. (M. 20.—.)
57. Fräulein Else Steinhäuser, Offenbach a. M.
58. Frau Ernestine Thebesius Wwe.
59. Frau Adolf Ulrich Wwe.
60. Josef Weil, Referendar.
61. Frau Dr. Bertha Weyprecht, Höchst a. M.
62. Hans Will, Großh. Oberlehrer, Offenbach a. M.
63. Otto Zurhellen, lic. theol., Pfarrer. (M. 10.—.)

96 Mitglieder sind ausgetreten.

24 Mitglieder wurden uns durch den Tod entrissen.

Unter den Toten des Jahres haben wir auch 3 Mitglieder unserer Verwaltung zu beklagen.

Herr Wilhelm B. Bonn gehörte dieser seit dem Jahre 1895 an und hat bis zu seinem Hinscheiden den Bestrebungen des Hochstifts die regste Anteilnahme geschenkt. Sein besonderes Interesse war dem Frankfurter Goethemuseum zugewandt, das sich seiner werktätigen Förderung im höchsten Maße erfreuen durfte und dessen er auch in seinem letzten Willen noch in hochherziger Weise gedachte. Wenn die Direktion vor einer großen Erwerbung stand, die die Vaterstadt Goethes sich nicht entgehen lassen durfte und zu der doch die Mittel fehlten, da war der Verewigte in immer gleicher freundlicher Weise mit klugem Rat und rascher Tat zur Hilfe bereit. In Gemeinschaft mit den schon vor ihm dahingeschiedenen Herren Dr. Lucius und Ch. Hallgarten hat er das Goethehaus durch schleunigen Ankauf des jetzt im städtischen Besitz befindlichen südlichen Nebengrundstückes aus schwerer Gefahr gerettet. Das Goethemuseum hat kaum eine größere Erwerbung zu verzeichnen, an der er nicht einen bedeutenden, ja hauptsächlichen Anteil gehabt hätte. Mit dem weiten Blicke des großen Geschäftsmannes wußte er den hohen Wert idealer Güter zu schätzen. Und dabei besaß er jene liebenswürdige Bescheidenheit im Geben, die dem feinen Takte des Herzens entspringt und die das Nehmen so leicht macht. Sein Name wird mit der Jugendentwicklung des Frankfurter Goethemuseums für alle Zeit aufs innigste verbunden bleiben.

In dem rühmlichst bekannten Bildhauer Carl Rumpf verliert das Hochstift eines der ältesten und eifrigsten Mitglieder seiner Verwaltung. Durch sein liebenswürdiges, bescheidenes Wesen hat er sich zahlreiche Freunde in unserem Kreise erworben. Seine künstlerischen Schöpfungen, die unser Goethemuseum zieren, die Büsten des jungen Goethe und seiner Eltern, wie die Mariannens von Willemer, sichern seinem Namen ehrendes Gedenken.

Herr Geh. Justizrat Dr. Julius Simon gehörte dem Verwaltungsausschuß zwar erst kürzere Zeit an, aber durch die vorzüglichen Eigenschaften seines Geistes und Charakters wurde er bald ein geschätztes Mitglied desselben, dessen Verlust eine tief empfundene Lücke bedeutet.

In dem zu Lübeck verstorbenen Oberstleutnant a. D. Hermann Eggers, der dem Hochstift 32 Jahre als Mitglied angehörte, verliert das Goethemuseum einen seiner eifrigsten auswärtigen Freunde. Ihm, dem Urenkel Charlotte Kestners, verdanken wir eine ganze Reihe wertvoller Erinnerungen an die Wetzlarer Jugendfreundin Goethes.

Der Verwaltungsausschuß wählte zu seinem Vorsitzenden Herrn Geh. Justizrat G. von Reden und zu dessen Stellvertreter Herrn Geh. Sanitätsrat Dr. H. Rehn.

Zum Vorsitzenden des Pflegamts wurde Herr B. Auffenberg und zum stellvertretenden Vorsitzenden Herr Dr. D. Cunze gewählt.

Die Tätigkeit des Verwaltungsausschusses war auch in diesem Jahre, neben der Überwachung des Geschäftsganges, der Förderung der immer dringender werdenden räumlichen Erweiterung des Goethemuseums gewidmet. Es fanden im Laufe des Jahres mehrfache Besprechungen mit Vertretern der Stadt in dieser Angelegenheit statt, die im August eine erneute Eingabe an den Magistrat zur Folge hatten.

Über die Entfaltung der öffentlichen Lehrtätigkeit in dem abgelaufenen Jahre und über das wissenschaftliche Leben innerhalb der Fachabteilungen bietet der Bericht des Akademischen Gesamtausschusses das Nähere, ebenso der Bericht der Museumsdirektion über die Entwicklung dieses Zweiges der Hochstiftstätigkeit.

Das finanzielle Ergebnis des Geschäftsjahres sowie der Stand des Hochstiftsvermögens ist aus dem den Mitgliedern zugesandten Haushaltsplane zu ersehen.

Der **Akademische Gesamtausschuß** erstattet über die Tätigkeit der Akademischen Abteilung im verflossenen Jahre folgenden Bericht:

Die Fachabteilungen, die in ihrer Gesamtheit die Akademische Abteilung des Hochstifts bilden, wählten zu Vorsitzenden und damit zu Mitgliedern des Akademischen Gesamtausschusses die folgenden Herren:

Alte Sprachen: Professor Dr. L. Ziehen, später Oberlehrer Dr. K. Hahn und Oberlehrer Dr. E. Bieber.

Neuere Sprachen: Professor Dr. M. Banner und Oberlehrer Dr. M. Werner.

Geschichte: Professor Dr. G. Küntzel und Direktor Dr. O. Liermann.

Bildkunst und Kunstwissenschaft: Direktor Dr. H. von Trenkwald und Direktor Professor Dr. B. Müller.

Mathematik und Naturwissenschaften: Professor Dr. O. Rausenberger und Professor Dr. M. Brendel.

Deutsche Sprache und Literatur: Professor Dr. G. Sprengel und Dr. R. Hering.

Jurisprudenz: Justizrat Dr. P. Neumann und Geh. Justizrat Oberlandesgerichtsrat O. Creizenach.

Volkswirtschaft: Stadtrat Dr. K. Flesch und Fabrikant J. H. Epstein.

Als Mitglieder der Akademischen Abteilung wurden aufgenommen die Herren:

H. Schmidt, Oberlehrer: Deutsche Sprache und Literatur, Geschichte.

Dr. K. Simon, Dir. Assistent: Kunst, Geschichte.

Professor Dr. F. Bothe, Oberlehrer: Geschichte, Deutsche Sprache und Literatur.

Dr. Hans Wille, Oberlehrer: Deutsche Sprache und Literatur, Geschichte.

Aus den Fachabteilungen ist zu melden:

Alte Sprachen.

In der Abteilung fanden acht Sitzungen statt, in denen folgende Vorträge gehalten wurden. Es sprachen:

Am 10. November 1910: Herr Oberlehrer Dr. Weber über: „Alesia."

Am 1. Dezember 1910 und 12. Januar 1911: Herr Oberlehrer Dr. Hahn über:
„Die älteste athenische Münzgeschichte."

Am 26. Januar: Herr Professor Dr. Bölte über:
„Exegetische Bemerkungen zu Homers Odyssee."

Am 16. Februar: Herr Professor Dr. L. Ziehen über:
„Einige griechische Fest- und Opfergebräuche."

Am 2. März: Herr Oberlehrer Dr. Adami über: „Kompositionsfragen im ersten Buch von Caesars bellum Gallicum."

Am 14. Juni: Herr Oberlehrer Dr. Bieber über: „Entwicklungsgeschichte römischer Thermenanlagen."

Am 13. September: Herr Professor Dr. Schmedes über: „Tacitus' Bericht über den Rombrand."

Neuere Sprachen.

Am 30. November 1910 wurden „Die Vorbereitungen zum Frankfurter Neuphilologentag" besprochen.

Am 25. Januar 1911 sprach Herr Prof. Dr. Caro über: „Bernard Shaw."

Am 22. Februar 1911 sprach Herr Oberlehrer Dr. Petry über: „Grimm und die Correspondance Littéraire."

Bildkunst und Kunstwissenschaft.

Am 9. Dezember 1910: Vortrag des Herrn Dr. Karl Simon: „Ikonographisches zur Bestattung Mariae."

Am 31. Januar 1911: Vortrag des Herrn Dr. Carl Gebhardt: „Giovanni d'Allemagnia."

Am 23. März: Vortrag des Herrn Dr. Julius Cahn: „War Peter Flötner Medailleur?"

Am 25. April 1911: Vorzeigung eines aus der Sammlung Metzler stammenden französischen Livre d'heures durch Dr. Hermann v. Trenkwald.

Deutsche Sprache und Literatur.

Es sprach:

Am 19. Januar 1911: Herr Professor Dr. Panzer über: „Die Wielandsage."

In der Sitzung vom 27. April 1911 wurden geschäftliche Fragen erörtert; die Abteilung erklärte sich grundsätzlich damit einverstanden, daß ihre Sitzungen in Zukunft gemeinsam mit einer bei der Akademie bestehenden ähnlichen Organisation abgehalten werden.

Geschichte.

Die Sitzungen der Abteilung für Geschichte fanden wie im Vorjahre regelmäßig alle 14 Tage Dienstag abends in Gemeinschaft mit der akademisch-historischen Gesellschaft im historischen Seminar der Akademie unter den bisherigen Vorsitzenden, Prof. Dr. Küntzel und Direktor Dr. Liermann statt. Es wurden folgende Vorträge gehalten:

Am 1. November 1910: Herr Professor Dr. Küntzel:
„Neue Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reichsgründung."

Am 15. November: Herr Professor Dr. Schwemer:
„Die Darmstädter Zollkonferenzen von 1820."

Am 29. November: 1. Herr Oberlehrer Dr. Heidrich:
„Karl V. und die Protestanten am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges."
2. Herr Professor Dr. Küntzel:
„Neue Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reichsgründung." (Nr. 3 und 4.)

Am 13. Dezember: Herr Bibliothekar Dr. Schiff:
„Zur Entstehungsgeschichte des Bauernkrieges von 1525."

Am 17. Januar 1911: Herr Bibliothekar Dr. Hohenemser:
„Die Frankfurter Verfassungsstreitigkeiten zu Beginn des 18. Jahrhunderts."

Am 31. Januar: Herr Dr. Julius Cahn:
„Die Geschichte des deutschen Thalers."

Am 14. Februar: Herr Professor Dr. Kracauer:
„Die älteste politische Geschichte der Juden in Frankfurt a. M."

Am 28. Februar: Herr Professor Dr. Kracauer:
„Die politische Geschichte der Frankfurter jüdischen Gemeinde im 14. Jahrhundert."

Am 9. Mai: Herr Justizrat Dr. Neumann:
„Die Rezeption des römischen Rechts."

Am 23. Mai: Herr Professor Dr. Bothe:
„Die Entwicklung der Verfassung von Frankfurt a. M. bis zum Jahre 1866."

Am 20. Juni: Herr Dr. Strupp:
„Die Geschichte Burgunds im ausgehenden Mittelalter.“

Am 20. Juni und 4. Juli: Herr Professor Dr. Küntzel:
„Ranke als Politiker.“

Der Vortrag von Herrn Oberlehrer Dr. Heidrich ist inzwischen sehr erweitert in den Heften Nr. 5 und 6 der „Frankfurter Historischen Forschungen“ (Verlag J. Baer & Co.) in Buchform erschienen.

Mathematik und Naturwissenschaften.

Es wurden 6 Sitzungen abgehalten:

Am 11. November 1910 sprach Herr Professor Dr. Brendel über:
„Numerisches Rechnen in Unterricht und Praxis.“

Am 2. Dezember 1910 hielt Herr Professor Dr. Schlesinger einen Vortrag über:
„Das arithmetisch-geometrische Mittel von Gauß.“

Am 20. Januar 1911 wurde ein Diskussionsabend veranstaltet, den Herr Professor Dr. Rausenberger mit einem Vortrage über: „Die exakte Behandlung der Theorie der Maxima und Minima“ einleitete.

Am 24. Februar 1911 sprach Herr Professor Dr. Schlesinger über:
„Die Geschichte der nichteuklidischen Geometrie.“

Am 17. März hielt Herr Oberlehrer Dr. Flechsenhaar einen Vortrag über:
„Die Gleichung $x^y = y^x$.“

Am 23. Juni sprach Herr Oberlehrer Dr. Heß-Cassel über:
„Das Relativitätsprinzip.“

Jurisprudenz.

Die Juristische Sektion hat im Berichtsjahr 6 Sitzungen abgehalten. Es sprachen:

Am 28. November 1910: Herr Rechtsanwalt Dr. Rosenmeyer über:
„Die zivil- und strafrechtliche Haftung nach den Bestimmungen des Automobilgesetzes.“

Am 19. Dezember 1910: Herr Justizrat Dr. Wurzmann über:

„Der Hausschwamm und seine rechtliche Bedeutung."

Am 23. Januar 1911: Herr Amtsgerichtsrat Dr. Rothschild über:

„Die vormundschaftsgerichtliche Sorge für die Person."

Am 20. Februar 1911: Herr Rechtsanwalt Dr. Sinzheimer über:

„Aufgaben einer sozialen Rechtslehre."

Am 27. März 1911: Herr Rechtsanwalt Dr. Neumond über:

„Die Rechtsverhältnisse der Bühnenkünstler."

Am 15. Mai 1911 stand zur Beratung:

„Untersuchungen über die Abweichung des wirklichen Rechts vom Gesetzesrecht."

Volkswirtschaft.

Es fanden folgende Sitzungen statt:

Am 2. November 1910: Vortrag des Herrn Amtsrichters Prigge über:

„Die ländliche Arbeiterfrage und die innere Kolonisation."

Am 8. Februar 1911: Vortrag des Herrn Direktors Koßmann über:

„Die Diskontierung der Buchforderungen."

Am 29. März: Fortsetzung der Diskussion über den Vortrag der vorigen Sitzung.

Die **Lehrgänge** des Winters umfaßten die folgenden Vortragsreihen:

1. Herr Geheimer Justizrat Professor Dr. Rudolf Stammler aus Halle a. S.: „Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit."
2. Herr Professor Dr. Walter Goetz aus Tübingen: „Die Anfänge des modernen Geisteslebens im Italien des 13. Jahrhunderts."

3. Herr Pfarrer Willy Veit aus Frankfurt a. M.: „Die Evangelien. Ihr literarischer Charakter und ihre Entstehung."
4. Herr Professor R. Heberdey aus Innsbruck: „Ausgrabungen in Kleinasien."
5. Herr Professor Bernard Bouvier aus Genf: „L'œuvre poétique de Victor Hugo."
6. Herr Professor D. Dr. Ernst Tröltsch aus Heidelberg: „Die Gesellschaftslehren der christlichen Kirchen."
7. Herr Professor Dr. Arnold E. Berger aus Darmstadt: „Die Entwicklung der Aufklärungsideen in Westeuropa von der Reformation bis zur französischen Revolution."
8. Herr K. K. Professor Dr. H. Alfred Schmid aus Prag: „Matthias Grünwald."

An dem zur Feier von Schillers 150. Geburtstage abgehaltenen Festakte sprach Herr Professor Dr. Schönemann aus Frankfurt a. M. über „Schiller und Wilhelm v. Humboldt in der Gemeinsamkeit ihrer Ziele und ihrer Arbeit".

Die Goethefeier fand am Abend des 28. August statt. Herr Dr. von Grävenitz aus Freiburg i. B. sprach über „Goethe in Sizilien". Der Sängerchor des Lehrervereins verschönte die Feier durch stimmungsvolle Gesangsvorträge.

Den Herren Dozenten sei auch an dieser Stelle der wärmste Dank für ihre aufopferungsvolle und erfolgreiche Tätigkeit ausgesprochen.

Das **Goethemuseum** hat sich auch in diesem Jahre eines fröhlichen Gedeihens zu erfreuen gehabt. Seine Bestände haben sich durch reiche Schenkungen und günstige Ankäufe wiederum ansehnlich vermehrt, seine Benutzung, die Fruchtbarmachung seiner Schätze durch Versendung innerhalb Deutschlands und nach dem Auslande, wie die Erteilung von literarischen Auskünften, ist in stetem Steigen begriffen. Der Besuch betrug über 50000 Personen mit einem Reinertrage von 29000 Mark.

Die Besucher bewegen sich freilich nach wie vor in drangvoller Enge, und die Beschränktheit der Räume für die Sammlungen ist noch die alte. Mit den alten Hoffnungen treten

wir ins neue Jahr, vielleicht bringt dieses die Erfüllung der Wünsche und Forderungen, die die ganze große Goethegemeinde des In- und Auslandes mit Fug und Recht an die Vaterstadt Goethes stellt.

Aus dem Zuwachs, den das Jahr gebracht, ist vor allem eine umfangreiche und wertvolle Stiftung hervorzuheben, die wir einer Anzahl hiesiger und auswärtiger Freunde und Gönner des Museums verdanken.

Diese Stiftung umfaßt zuerst den wichtigsten Teil des handschriftlichen Nachlasses Clemens Brentanos, der sich einst hier in Johann Friedrich Böhmers und Johannes Janssens Besitz befand, und der jetzt der Vaterstadt des Dichters wiedergewonnen werden konnte. In diesem Nachlaß befindet sich neben Märchen, Gedichten, Briefen usw. als Glanzstück die einzige eigenhändige Niederschrift von Brentanos großer Jugenddichtung, dem Romanzenzyklus vom „Rosenkranz".

Ein weiterer Bestandteil der Stiftung führt uns in die Beziehungen Goethes zu seiner Heimat. Es sind die inhaltsreichen Briefe, 34 an der Zahl, die der Dichter in den Jahren 1807—1830 an seinen gelehrten Freund den Naturforscher Karl Cäsar von Leonhard in Hanau richtete. Dazu kommt noch ein für Frankfurt wichtiges, künstlerisch reich ausgestattetes Stammbuch der Malerin Marianne Kraus, einer Schülerin von Schütz, Hirt und Hackert. Es beginnt in den 80er Jahren des 18ten Jahrhunderts und vereint in lustigen Sprüchen und wertvollen Zeichnungen und Aquarellen die Kunstbrüder aus Frankfurt und dem römischen Kreise, in dem auch Goethe weilte. Wir nennen nur die Namen: Schütz, Pforr, Trippel, W. Tischbein, H. S. Hüsgen, G. und K. von Kügelgen, Gmelin, Angelika Kauffmann und C. Schneider. Endlich noch eine kostbare, lange verschollene und vergeblich gesuchte Goethereliquie: Der Karneol mit dem von Friedrich Wilhelm Facius geschnittenen Goethekopfe.

Facius, der geschickte, unter Goethes persönlicher Anteilnahme in seiner Kunst ausgebildete Gemmenschneider, hat den meisterhaften Intaglio, mit Anlehnung an Anton Bovys Medaillon geschaffen. Im Jahre 1829 bildete die Gemme einen Preis der Dresdener Kunstausstellung. Die Signatur des Künstlers „Φ" und die vortreffliche Ausführung bezeugen

die Originalität des in verschiedenen mangelhaften Nachbildungen verbreiteten kleinen Kunstwerks.

Die Damen und Herren, denen das Museum diese Stiftung verdankt, sind: Geh. Kommerzienrat Otto Braunfels, Paul Fulda, Geh. Kommerzienrat Leo Gans, Direktor Arthur von Gwinner (Berlin), Freiherr Franz von Handl (Schloß Albnegg), Konsul Karl Kotzenberg, Frau Dr. Lucius, Frau W. Meister, Moritz von Metzler, Frau Emma von Mumm, Geh. Kommerzienrat Richard von Passavant-Gontard, Direktor C. W. Pfeiffer-Belli, Walther vom Rath, Frau Gräfin von Reichenbach-Lessonitz, Dr. Friedrich Rößler, Prof. Dr. Heinrich Rößler, Frau Baronin W. von Rothschild, Bernhard Schuster, Schwerdt-Brentano (Alresford), Emil Sulzbach, Dr. Arthur von Weinberg, Generalkonsul Carl von Weinberg, Frau Rosalie Wertheim, Bankier Julius Wertheimber, Professor W. Xylander (Kiel).

Über das wertvolle Geschenk, das dem Museum im Modell des Goethehauses von 1755 durch die Güte des Herrn Dr. Dietrich Cunze zu Teil wurde, ist bereits im Jahrbuche 1910 S. 408 ff. berichtet worden.

Von den 4 Dichterbildnissen Gerhards von Kügelgen aus dem Jahre 1808 befindet sich in unserm Museum das Originalporträt Schillers, während die übrigen wertgehaltener Besitz der Universitätsbibliothek zu Dorpat sind. (Vgl. Jahrb. 1903 S. 285 u. 1904 S. 363.) Unser Wunsch ging seit langem dahin, auch die Bildnisse Herders und Wielands in guten Kopien dem Museum einzufügen. Durch freundliche Vermittlung des Herrn Staatsrats Dr. Schlüter, des bisherigen Dorpater Oberbibliothekars, gelang es nun die Enkelin des Künstlers, Fräulein S. von Kügelgen, eine geschätzte Portraitmalerin, für diese nicht leichte Aufgabe zu interessieren. Sie hat sich derselben in so vorzüglicher Weise entledigt, daß die genau in der Technik der Originale ausgeführten Kopieen als eine vollwertige Ergänzung der Reihe gelten können. Wir sind der Künstlerin für ihr von innigstem Verständnis für die Eigenart ihres Großvaters zeugendes Werk, wie der Leitung der Dorpater Universitätsbibliothek für ihr freundliches Entgegenkommen zu herzlichem Danke verbunden. Herr Stadtrat Viktor Moessinger

hat diese Bildnisse Herders und Wielands den bereits früher von ihm gestifteten Kügelgenschen Schiller- und Goetheporträts als Geschenk für das Museum hinzugefügt.

Das Gemäldekabinet des Herrn Rat, das ja zugleich eine einzigartige Galerie der Frankfurter Künstler aus Goethes Jugendzeit bildet, hat eine wertvolle Bereicherung in einem prächtig in Rembrandtscher Manier durchgeführten Türkenkopfe von Johann Georg Trautmann, dem Maler der Josefsbilder, erfahren. Wir verdanken das Bild der Güte des Herrn Senatspräsidenten Hermann Quincke.

Als Stiftung des Frankfurter Kunstvereins gelangte im Ausstellungssaal des Museums der Originalbronzeguß des Modells zum Denkmal der Frau Rat zur Aufstellung, eine der letzten Schöpfungen des verstorbenen Bildhauers Josef Kowarzik. Die Witwe des Künstlers fügte den Gipsabguß hinzu, der auch den feinempfundenen architektonischen Aufbau zeigt.

Durch den Testamentsvollstrecker Hermann Grimms, Herrn Prof. Dr. Reinhold Steig in Berlin, wurde dem Museum das lebensgroße Marmorrelief Gisela Grimms, der Tochter Bettinas, freundlichst überwiesen. Das Kunstwerk ist 1889 vom Bildhauer Kurz in Florenz im Auftrage ihres Gatten hergestellt.

Herr Dr. Max Morris in Berlin erfreute uns mit einer interessanten Erinnerung an die Zeit, in der Goethe als Herzoglich Weimarischer Kriegskommissar seines Amtes waltete. Es ist ein Rekrutenlaufpaß vom 20. März 1787 für Johann Andreas Vollandt, von Goethe eigenhändig unterzeichnet. Interessante Dokumente und Erinnerungsgegenstände aus der Familie Textor verehrten uns die Herren G. Schreiber in Mannheim und C. W. Textor, hier. Allen denen, die die Förderung des Frankfurter Goethemuseums in so tatkräftiger Weise sich angelegen sein ließen, sei der herzlichste Dank gesagt.

Unter den zahlreichen käuflichen Erwerbungen dürfte ein gleichzeitiges Miniaturporträt Franziskas von Hohenheim, der Gattin des Herzogs Carl Eugen von Württemberg, durch seine feine Ausführung besonderes Interesse beanspruchen, ebenso durch seine witzige Originalität eine Scherzzeichnung Bettina von Arnims (Ems 1853) Vögel im Neste darstellend.

Außerdem hat die graphische Sammlung eine nicht unbedeutende Vermehrung erfahren. Es schenkte Frau Dekan

Kollreuter (durch Vermittelung des Herrn Professors Donner-von Richter) einen Stich, der Helene Elisabeth Jacobi, geb. v. Clermont (die „herrliche Niederländerin“ wie sie Goethe nannte) darstellt. Dem Magistrate der Stadt Frankfurt a. M. verdanken wir eine Photographie vom Grabe des Herrn Rat Goethe auf dem Peterskirchhofe. Herr Dr. Kippenberg schenkte die Reproduktion eines Fächers, auf dem Situationen aus Werthers Leiden zur Darstellung gebracht sind. Eine Anzahl von Bildern, teils zum Homburger Fürstenhause, teils zur Familie Jacobi gehörig, schenkte Frau Dr. Kuhlmey geb. Jacobi in Homburg v. d. H. in gewohnter Liebenswürdigkeit.

Über die Vermehrung der handschriftlichen Schätze ist nach dem bereits erwähnten nicht mehr viel zu sagen. Eine Anzahl kleinerer Stücke konnte noch zur Erweiterung und Abrundung der einzelnen Gruppen erworben werden. So besonders ein Jugendbrief Goethes an Boie (vom 22. Juni 1774) und 2 Briefe aus späterer Zeit, der eine an Jacobs und der andere an Sprengel gerichtet. Sie sind alle bereits in der Weimarer Ausgabe abgedruckt. Auch eines neu erworbenen zu den Propyläen gehörigen eigenhändigen Schemas Goethes sei hier gedacht. Von Gerstenberg besitzen wir bereits ein nicht unbedeutendes handschriftliches Material; darunter befindet sich das Konzept eines Briefes an Klopstock, in der er sich der von letzterem in Vorschlag gebrachten Orthographie bedient. Jetzt gelang es auch die eigenhändige Reinschrift dieses Briefes zu erwerben. Des weiteren schenkte Herr Dr. Wagner in Freiburg i. B. einen Brief Gerstenbergs an seine Frau. Die Briefe von Elsholtz wurden um eine Anzahl eigenhändiger Schreiben an die Weimarer Theater-Intendanz vermehrt. Von den weiteren Zugängen seien nur Schriftstücke von Boie, W. v. Humboldt, Klinger, Ramberg, Varnhagen, hier genannt.

Die Bibliothek hatte auch im vergangenen Jahr einen normalen Zuwachs zu verzeichnen, manches seit langer Zeit gesuchte Werk konnte erworben, manche Lücke ausgefüllt werden. Der regelrechte Betrieb beginnt allerdings immer mehr unter dem Platzmangel zu leiden; als besonders lästig erwies sich das Doppelstehen der Bücherreihen hintereinander und die örtliche Trennung durch das Aufstellen der Zeitschriften

in Räumen, die nicht mit den Bibliotheksmagazinen in Verbindung stehen.

Im Nachfolgenden seien nur die wichtigsten Neuanschaffungen in der Reihenfolge der Abteilungen (vergl. den „Führer durch die Bibliothek" Jahrbuch 1908 S. 238/260) aufgeführt.

In unserer wichtigsten Abteilung „Goethe" sind naturgemäß in jedem Jahre weniger Erwerbungen von Originaldrucken zu verzeichnen, da sie in annähernder Vollständigkeit vorhanden sind. Dagegen kommen zahlreiche Neudrucke hinzu, von denen hier nur der von „Götter, Helden und Wieland" mit dem Faksimile der Originalhandschrift aus dem Besitz Mercks erwähnt sei; ebenso die „Erstausgabe" (Luxusausgabe) von „Wilhelm Meisters theatralische Sendung". Als Rarität sei genannt ein Prachtexemplar des Goethealbums von Ludwig Richter, mit handschriftlicher französischer Übersetzung des begleitenden Textes von einer Madame d'Aligny, die nie gedruckt zu sein scheint. Das hübsche Faksimile eines bisher unbekannten kleinen Gedichtes von Marianne von Willemer an Goethe schenkte uns Herr Dr. Kippenberg. In der Goetheliteratur ist ein Stillstand oder Rückgang noch nicht zu verzeichnen. Von den „Zeitgenossen" seien die Jugendfreunde vorweggenommen, von denen Schlosser, Lenz und Merck mancherlei Bereicherung erfuhren. Während dann bei Schiller nur einige Einzeldrucke und zahlreiche, meistens ältere Literatur zu nennen ist, gab es bei Lessing allerlei Erfreuliches. Dazu gehört das Faksimile der Handschrift des ersten Entwurfs und des ersten Drucks des Nathan, und die vom verstorbenen Geheimrat Lessing als Privatdrucke herausgegebenen Prachtausgaben desselben Werks und der Minna von Barnhelm, die wir der Güte des Herrn Landgerichtsdirektors von Forckenbeck verdanken.

An Erstausgaben seien erwähnt: Kleist: Amphitryon, Brentano: Ponce de Leon, Arnim: Versuch einer Theorie der elektrischen Erscheinungen, Fouqué: das seltene Frühlingsheft der Jahreszeiten (das den ersten Druck der Undine enthält), wodurch unser Exemplar dieses Werks vollständig wurde, Fichte: Reden an die deutsche Nation, und ein Band von ca. 20 Einzeldrucken meist anakreontisch tändelnder Ge-

legenheitsgedichte von und an J. G. Jacobi und Gleim. — Besonders reichhaltig war ferner der Zugang an Werken von und über Kleist, Wieland, Gellert, Eichendorff, Platen, Zacharias Werner, E. T. A. Hoffmann, Seume, Gerstenberg. An Memoirenwerken erwähnen wir zwei umfangreiche: Varnhagens Tagebücher und Henrich Steffens „Was ich erlebte". Zahlreiche Übersetzungen, darunter alte wertvolle meist englische, fanden sich zu Goethe, Schiller, Wieland, Lessing, Fouqué, Halm und anderen, während von Ausländern Marlowe, Shakespeare, Swift, Defoë, Massinger, Shaftesbury durch Originalausgaben, frühe Übersetzungen und Literatur komplettiert wurden.

In der Rubrik der „Zeitschriften" erregte vor allem der Erwerb eines ganz kompletten Exemplars des von J. D. Falk herausgegebenen „Elysium und der Tartarus" den Neid von Kennern und Sammlern; sehr wertvoll ist auch die um die Wende des 18. Jahrhunderts erschienene periodische Schrift „London und Paris" durch ihre Fülle von zeitgeschichtlichen französischen und englischen Karrikaturen; ferner erwarben wir die unter Gentz' Mitwirkung herausgegebene „Deutsche Monatsschrift" und das „Bremische und neue Bremische Magazin"; vervollständigt wurden die „Belustigungen des Verstandes und des Witzes", auch ein komplettes Exemplar der „Bibliothek der Romane" 1778—94 gehört hierher.

Bei den „Almanachen" konnten wir 7 uns fehlende Jahrgänge des Göttinger Musenalmanachs, darunter den ersten von Bürger herausgegebenen, und manches andere einreihen.

In der Abteilung „Literaturgeschichte" ist es vor allem nötig, die großen Lücken auszufüllen, die in der Zeit entstanden sind, in der noch nicht systematisch gesammelt wurde, also bis Ende der 80er Jahre. Das geschah auch in diesem Jahre; an Neuerscheinungen auf unserm Spezialgebiet war kein Mangel. Bei der „Theatergeschichte" sei neben den laufenden Publikationen und manchen hierher gehörigen Untersuchungen nur die weitere Ergänzung der immer nur bandweise in den Handel kommenden „Deutschen Schaubühne" gestreift. Bei den „Bildwerken" beschränken wir uns auf die Nennung von Führichs Zeichnungen zu Bürgers „Wildem Jäger",

einer Anzahl Mappen mit ausgesucht schönen Rambergschen Stichen aus der Minerva zu Schillerschen und Goetheschen Dramen und Gedichten und eines Kostümwerks des Königlichen Theaters zu Berlin von 1819; bei den „Musikalien" wäre neben einer großen Anzahl von Kompositionen Schuberts, Reichardts und anderer zu Gedichten von Goethe, Schiller und Rückert ein „dramatisches Quintett: Goethes Iphigenie auf Tauris" von W. Schwarz aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu nennen. Auch bei den „Hilfsmitteln" fand sich manche wertvolle Bereicherung, ebenso bei den „Francofurtensien", hier auch durch geschichtliche und genealogische Zeitschriften.

Wie im vorigen Jahr war auch diesesmal der Zuwachs in der „Faust-Bibliothek" in jeder Beziehung sehr erfreulich. An zwei alte Drucke des Volksbuches in englischer und in holländischer Sprache und die schöne aber doch reichlich teure Ausgabe des Goetheschen Faust aus der Doves press reihen sich mehrfache alte Übersetzungen, Neudrucke, englische Musikdramen, Literatur und Musikalien an; von letzteren sei eine handschriftliche Partitur der Kompositionen von Radziwill und Lindpaintner zum Goetheschen Faust aus dem Besitz eines englischen Schauspielers besonders genannt.

Die Benutzung der Bibliothek erfolgt in erster Linie durch die Mitglieder des Hochstiftes, sowohl im Lesezimmer als durch Entleihen. Selbstverständlich aber muß eine wissenschaftliche Spezialbibliothek über die lokalen Schranken hinaus der allgemeinen wissenschaftlichen Forschung sich dienstbar machen, wenn anders sie eine Existenzberechtigung haben soll. Demgemäß wird nun seit Jahren diese Forschung seitens der Bibliotheksverwaltung in weitgehendstem Maße unterstützt. Den Gelehrten, die hier arbeiten wollen, stehen die Bücher, zum größten Teil durch Standortssignatur sofort auffindbar, zur Verfügung. Nach auswärts kommen wir durch Versendung an Private und bei wertvollen Werken an die Bibliotheken allen berechtigten Wünschen gern entgegen. Auf zahlreiche literarische Anfragen wird bereitwilligst sachgemäße Auskunft gegeben.

Anderseits wird uns aber auch fortdauernd die freundliche Unterstützung und Förderung der gelehrten Welt zuteil.

Den Direktionen der Universitätsbibliotheken, der höheren Lehranstalten, den Redaktionen literarischer Zeitschriften ꝛc., sowie den auf unserem Gebiete schriftstellerisch arbeitenden Fachgenossen sind wir im weitesten Umfange zu Dank verpflichtet. Da eine Bibliothek wie die unsere auf die durch den Buchhandel nicht zugänglichen, zum Teil höchst wertvollen Einzeluntersuchungen nicht verzichten kann, so werden diese Erscheinungen durch sorgfältige Durchsicht der in Frage kommenden Zeitschriften und anderer Hilfsmittel festgestellt und von den Autoren oder Herausgebern ꝛc. direkt erbeten. Wir können auch in diesem Jahre unserer Genugtuung darüber Ausdruck geben, daß wir nur in seltenen Fällen eine Fehlbitte getan haben. Häufig haben wir den freundlichen Einsendern recht viel Mühe gemacht, und für ihre Langmut und Geduld gebührt ihnen noch unser Dank.

Es verpflichteten uns folgende Spender durch freundliche Einsendung zu wärmsten Danke:

Das Königliche Kultusministerium in Berlin, die Direktionen der Universitäts-Bibliotheken zu Berlin, Bonn, Erlangen, Freiburg i. Br., Gießen, Göttingen, Greifswald, Halle, Heidelberg, Jena, Kiel, Leipzig, Marburg, München, Münster i. W., Rostock, Straßburg, Tübingen, Würzburg.

Die Direktionen der Gymnasien: Anklam, Bamberg (Altes Gymnasium), Bonn (Kgl. Gymnasium), Breslau (Heil. Geist), Cöthen, Dorsten (Kath. Gymnasium), Dramburg, Eger, Frankfurt a. M. (Kaiser Friedrich-Gymnasium), Goldberg i. Schl., Gottschee, Jlfeld, Kattowitz, Laibach, Landsberg a. W., Neumark i. Westpr., Neustadt (Westpr.), Neustrelitz, Nordhausen, Rostock, Strehlen i. Schl. (Kaiser Wilhelm-Gymnasium), Troppau, Villach, Werl (Westf.), Wien (K. K. Elisabeth-Gymnasium), Zweibrücken; der Realgymnasien: Chemnitz, Eisenach, Göppingen, Goldap, Langenberg (Rhld.), Neunkirchen; der Oberrealschulen: Beuthen O. S. (Kath. Oberrealschule), Elbing, Königsberg i. P., Stuttgart; der Realschulen: Frankenberg i. S., Hamburg (Realschule an der Bismarckstraße), Magdeburg, Pleschen, Wehlau; der Höheren Mädchenschulen: Burg b. M., Elberfeld, Elbing (Kaiserin Augusta Viktoria-Schule), Freiburg i. B., Greifswald, Leipzig (v. Steybersche Höhere Töchterschule).

Die Vorstände der Altertumsvereine: Plauen i. V., Wetzlar,

Worms, der Brunneninspektion Fachingen, des Komitees des Eichendorff-Denkmals in Breslau, der Akademie in Krakau, der Stadtbibliothek Frankfurt a. M., des Kunstgewerbemuseums in Straßburg i. E.

Die Verlagsbuchhandlungen: Bong & Comp. in Berlin, Martin Breslauer in Berlin, Br. Cassirer in Berlin, Fr. Heyder in Berlin-Zehlendorf, Insel-Verlag in Leipzig, Knackstedt & Näther in Hamburg, C. Nietschmann in Halle a. S., C. P. Påhlson in Stockholm, Reichenbach in Leipzig, Schriftgießerei Stempel, B. G. Teubner in Leipzig.

Die Redaktionen der Zeitschriften: Der alte Glaube in Hamburg, Antiquitäten-Rundschau in Eisenach, Börsenblatt f. d. d. Buchhandel in Leipzig, Daheim in Leipzig, Deutsche Revue in Stuttgart, Erwinia in Straßburg, Grenzboten in Berlin, Hist. polit. Blätter f. d. Kath. Deutschland in München, Lese in München, März in München, Masken in Düsseldorf, Nord und Süd in Berlin, Nordwest in Berlin, Österr. Rundschau in Wien, Unser Egerland in Eger, Velhagen & Klasings Monatshefte in Leipzig, Zeitschrift f. lateinlose Schulen in Leipzig.

Ferner die Herren bezw. Damen: Prof. Dr. C. Alt in Darmstadt, W. Arminius in Weimar, Frl. Oberlehrerin A. Bartscherer in Torgau, Schulrat Dr. Beck in Koburg, Dr. P. Beyer in Bonn, Frhr. v. Biedermann in Berlin-Steglitz, A. Bing, Dr. Blume in Freiburg i. B., Dr. H. Bräuning-Octavio in Darmstadt, O. Braun in Hamburg, A. Brausewetter in Danzig, Prof. Dr. K. Breul in Cambridge, Frl. M. v. Bunsen in Berlin, H. Cahn-Blumenthal, Emile Delerot in Versailles, Dr. Dietz-Lejeune, Sir Edw. Durning-Lawrence in London, Geh. Rat Ebrard, Landgerichtsdirektor v. Forckenbeck, J. Frank in Offenbach, Dr. K. Freye in Friedenau-Berlin, Geh. Rat L. Geiger in Berlin, O. Fr. Gensichen in Berlin, E. Gerland in Homburg v. d. H., Prof. Dr. Gloël in Wetzlar, Prof. Dr. H. G. Gräf in Weimar, Dr. G. v. Grävenitz in Berlin, Prof. Dr. K. Groos in Gießen, Prof. Dr. Hahn, G. v. Hartmann, A. Heimpel, Dr. R. Hering, Frau Prof. Dr. Heuer in Homburg v. d. H., Prof. Dr. Hißbach in Apolda, F. A. Hünich in Leipzig, v. Jasmund, Dr. M. Jöris in Limburg a. L., Dr. J. B. E. Jonas Brown University, Archivdirektor Dr. Jung, Prof. Dr. Kettner in Schulpforta, Dr. Kippen-

berg in Leipzig, Gewerbeinspektor Dr. Klein in Bitterfeld, K. Kotthaus, Prof. Dr. J. Kracauer, Frau Dr. Kuhlmey in Homburg v. d. H., Prof. Dr. A. Leitzmann in Jena, Prof. Dr. Ed. v. Lippmann in Halle a. S., H. Loiseau in Toulouse, A. Luntowski in Fürstenwalde, Prof. Dr. H. Maync in Bern, P. Merlato in Fiume, Prof. Dr. R. M. Meyer in Berlin, M. F. Michel, J. Müller in München, Dr. J. Müller in Nürnberg, Dr. O. Nieten in Duisburg, Prof. Dr. A. C. Ott in Stuttgart, Prof. Dr. R. Petsch in Heidelberg, Major v. Portatius, Prof. Dr. Primer, Dr. L. Sadée in Steglitz b. Berlin, Seuffer-Porcheron in München, H. Schelenz in Kassel, Geh. Rat E. Schmidt in Berlin, Prof. Dr. Schmitz-Mancy in Krefeld, Dir. Dr. Schönemann in Homburg v. d. H., Univ.-Dozent Dr. F. Schneider in Prag, G. Schneider in Mannheim, J. J. Schneider in Prag, C. F. Schulz-Euler, Prof. Dr. R. Steig in Berlin, Prof. Dr. E. Stengel in Greifswald, Oberstudienrat Dr. H. Stich in Zweibrücken, A. Stockmann, Th. Straßer in Göttingen, J. J. Strauß, Prof. Dr. E. Suchier in Höchst a. M., St. Thorsteinsson in Reykjavik, Prof. Dr. F. Tönnies in Kiel, Dr. V. Tornius in Leipzig, A. Trappe, Dr. Traumann in Heidelberg, Carl Viol in Amsterdam, O. Volkart in Bern, Vult v. Steyern in Kaggeholm b. Stockholm, Prof. Werner in München, Prof. Dr. E. Wolff in Kiel.

Register.

Literarischer Anzeiger.

Beilage zum Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts.

1911.

Verlag von Gebrüder Knauer in Frankfurt a. M.

Festschrift zu Goethes 150. Geburtstagsfeier

dargebracht vom

Freien Deutschen Hochstift.

316 Seiten Royal-Oktav mit 21 Lichtdrucktafeln und mehreren Vignetten nach Originalzeichnungen von E. Büchner.

I. Liebhaber-Ausgabe auf Büttenpapier mit 21 Tafeln in Original-Kalblederband (200 numerierte Exemplare) . . ℳ 50.—

II. Billige Ausgabe auf fein Velinpapier mit 21 Tafeln, broschiert . . . . ℳ 15.—

III. Billige Ausgabe auf fein Velinpapier mit 21 Tafeln, gebunden . . . . ℳ 18.—

Ausgabe I ist bis auf wenige Exemplare vergriffen.

Verlag von Mahlau & Waldschmidt in Frankfurt a. M.

Frankfurter Neuphilologische Beiträge.

Festschrift der Neuphilologischen Sektion des Freien Deutschen Hochstiftes zur Begrüßung des zweiten allgemeinen deutschen Neuphilologentages am 31. Mai und 1. Juni 1887.
Preis: ℳ 3.60.

Kataloge

zu den vom Freien Deutschen Hochstift veranstalteten Ausstellungen.

Führich-Ausstellung. 1884 . . . . ℳ —.40

Ludwig Richter-Ausstellung. 1885 . . . . „ —.50

Schwind-Ausstellung. 1887. Mit dem Porträt Schwinds (Radierung von Hecht) und 12 Holzschnitten . . . . „ 1.—

Alfred Rethel-Ausstellung. 1888. Mit einem Holzschnitt . . . . „ 1.—

Dürer-Ausstellung. 1889. Mit einem Lichtdruck und mehreren Leisten und Schlussornamenten . . . . „ 2.—

Bernhard Mannfeld-Ausstellung. 1890. Mit 3 Originalradierungen . . . „ 2.—

Werther-Ausstellung. 1892 . . . . „ 1.—

Faust-Ausstellung. 1893. Mit 20 Lichtdrucktafeln, mehreren Leisten und Schlussornamenten.

Ausgabe I: ohne Tafeln . . . . „ 1.50

„ II: mit 20 Lichtdrucktafeln . . . . „ 6.—

„ III: Liebhaber-Ausgabe auf holländisch Büttenpapier mit 20 Lichtdrucktafeln . . . . „ 10.—

Ausgabe II und III ist bis auf wenige Exemplare vergriffen.

Jul. Schnorr von Carolsfeld-Ausstellung. 1894. Illustriert . . . . „ 2.50

Goethe in seinen Beziehungen zu Frankfurt. Ausstellung 1895. Mit 21 (bez. 24) meist zum ersten Male und nach den Originalen veröffentlichten Lichtdrucktafeln.

Ausgabe I: ohne Tafeln . . . . Vergriffen

„ II: mit 21 Lichtdrucktafeln . . . . ℳ 7.50

„ III: Liebhaber-Ausgabe auf holländisch Büttenpapier mit 24 Lichtdrucktafeln . . . . Vergriffen

(Für Mitglieder: Ausgabe II = ℳ 5.—.)

Diese Kataloge sowie das Jahrbuch (Preis M. 10.—) sind durch das Hochstift zu beziehen. Für Mitglieder beträgt der Preis für die bisher erschienenen Jahrgänge des Jahrbuches (von 1902 ab) M. 6.—.